Die Königsgestalten
bei den griechischen Tragikern.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

kgl. bayer. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Walther Heim

aus Rentweinsdorf.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Dezember 1903.

Erlangen 1904.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

66

Meinem lieben Vater

zugeeignet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549808_0034

Eine Untersuchung, die zum Gegenstand eine Betrachtung der Königsgestalten in der griechischen Tragödie hat, wird für die Lösung dieser hochinteressanten Frage ihren Ausgangspunkt naturgemäss von dem Drama zu nehmen haben, das schon in seinem (allerdings erst später hinzugesetzten) Titel [1]) einen König als Mittelpunkt und Träger der Handlung aufweist: es ist der

„Ödipus ‚Tyrannos'".

Zu dieser auf den ersten Blick etwas befremdlichen Bezeichnung nahmen bereits die alten Grammatiker in der „*ὑπόθεσις*" Stellung, in der verschiedene Gründe für die mutmassliche Wahl gerade dieses „*ἐπίγραμμα*" angeführt werden. Ausschlaggebend für uns ist aber wohl folgende wichtige Bemerkung, die wir dem gelehrten Sophisten Hippias verdanken: „*ἴδιον δέ τι πεπόνθασιν οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταί, τοὺς πρὸ τῶν Τρωικῶν βασιλεῖς ‚τυράννους' προσαγορεύοντες, ὀψέ ποτε τοῦδε τοῦ ὀνόματος εἰς τοὺς Ἕλληνας διαδοθέντος, κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους, καθάπερ Ἱππίας ὁ σοφιστὴς φησιν. Ὅμηρος γοῦν τὸν πάντων παρανομώτατον Ἔχετον ‚βασιλέα' φησὶ καὶ οὐ ‚τύραννον' (σ 85).*" Aus dieser sprachlich bedeutsamen Notiz geht klar hervor, wie die Bezeichnung „*τύραννος*" ursprünglich nichts anderes besagte als „*ἄναξ*" oder „*βασιλεύς*", und oft genug finden wir denn auch bei allen Tragikern „*τύραννος*" ohne die

---

1) Aristoteles selbst führt in seiner Poetik immer nur „*ὁ Οἰδίπους*" an. Wir zitieren heute allgemein, wenn es auch eigentlich falsch ist „Öd. ‚Tyrannos'".

uns heute mitklingende schlimme Nebenbedeutung, wenngleich auch diese, wie es bei den freiheitsliebenden Hellenen des 5. Jahrhunderts begreiflich ist, sich bereits deutlich genug kundgibt. Bezeichnend ist es aber auf jeden Fall, dass jenes Wort im Sinne „König“ sich so einbürgern konnte, dass ein ganzes Stück später aus dem Sprachgebrauche der Tragödie heraus mit diesem Titel versehen werden konnte: kein Wunder auch, wenn dann gerade die Tyrannis das Modell für die heroischen Königsgestalten in erster Linie mit abgeben musste.

Aber noch aus einem anderen und tieferen Grunde ist gerade der „Ödipus Tyrannos“ der gewiesene Ausgangspunkt für unsere Untersuchung: steht hier doch ein König vor uns, der im Laufe einer in grandioser Steigerung sich abwickelnden Handlung sich plötzlich vollständig wandelt und unter der künstlerisch gestaltenden Hand des Dichters auf einmal ganz andere Züge annimmt.

Theben erseufzt unter einer furchtbaren gottgesandten Pest. Hilfeharrend umlagert — ein ergreifend Bild — eine zahlreiche Kinderschar, umwundene Olivenzweige in den Händen, den Palast des Königs Ödipus, der schon einmal der Stadt vom Rande des Verderbens geholfen und zu dem sie darum auch in der neuen Not vertrauensvoll aufblickt (vv. 40 ff. 46 ff. 1220 ff.) [1]), dankbar durch den Mund des greisen Priesters ihn feiernd als den alleinigen Retter, der das Staatsschiff durch alle bisherigen Fährlichkeiten glücklich gesteuert (vv. 33 ff. 52; cfr. 923). Und die gleiche unerschütterliche Treue klingt aus den ergreifend schönen Worten des geängsteten Chors heraus, der's nicht glauben kann, dass sein König wirklich so verworfen und schuldbeladen sein solle, wie Tei-

1) Sophokles ist nach Schneidewin-Nauck zitiert.

resias, der Seher, es verkündet, (v. 507 ff.), und der immer wieder seiner dankbaren Anhänglichkeit ihn versichert, (vv. 660 ff. 689 ff.). Hatte sich doch seither ihr Herrscher in der Tat als einen echten Landesvater erwiesen, der, bei allem königlichem Selbstgefühl (vv. 8. 1207; cfr. 132. 441 ff. 398), in patriarchalischer Volksfreundlichkeit bereits viele Jahre mit glücklicher Hand das Szepter geführt, das ihm sein dankbares Theben nach der Befreiung von der Sphinx übertragen, (383 f. 1201 ff.). Dieser Zug der „*φιλοδημία*“, den die alten Erklärer gleich zum ersten Verse anmerken, zieht sich durch das ganze Stück hindurch, er tritt besonders bei vv. 60 ff. und bei v. 93 entgegen, wo der Scholiast ausdrücklich auf das „*εὐνοικὸν ἦθος*“ des Ödipus aufmerksam macht, ebenso bei v. 669 ff., wenn er zwar „*ἀηδῶς*“ (Schol. 673), aber doch „*φιλόκοινος*“ den Bürgern nachgibt. Zu dieser seiner wahrhaft landesväterlichen Fürsorge, die ihn auch dann nicht verlässt, als ihm bereits eine furchtbare Ahnung aufgeht, er könne selbst der Mörder sein (vv. 859 f. 1058 f. 1076 ff. 1170), passt ganz der feurige Eifer, das persönliche Mitfühlen, das er immer und überall an den Tag legt (vv. 70 ff. 288 f.), passt die Hast, die hohe, schwüle Spannung, mit der er dem Spruch von Delphi (v. 80 ff.) und weiterhin dem Bescheid des von ihm vertrauensvoll begrüssten Sehers Teiresias (vv. 300 f. 314) entgegensieht. — Und hier nun plötzlich ein ganz anderes Moment, das mit einem Schlage die Sachlage und damit den Charakter des Königs verdüstert: Teiresias verweigert dem König jegliche Antwort, der nunmehr in wildem Grimme aufbraust . . . Freilich, anfangs steht ihm dieser Zorn, der sein treues Sorgen für sein Volk, seinen heiligen, von Patriotismus, Pietät und Gottesfurcht geleiteten Eifer für die Sache des Orakels in noch reinerem Lichte zeigt, gut an; denn er ist edel, und darum natürlich und verzeihlich. Aber bald führt diese selbe „*ὀργή*“ (v. 345 ff.), verbunden mit einem „*ταχὺ φρο-*

νεῖν“ (cf. v. 617), zu einer vollständigen Umwandlung seines Charakters — fliessen doch eben aus ihr weiterhin Vermutungen, Expektorationen, Handlungen, dass das Bild des patriarchalischen Königs, das bisher immerhin ziemlich einheitlich und geschlossen war, nun mehr und mehr zum Abbild des historischen *τύραννος* wird, mit seiner *ἀπιστία*, seinem *φόβος*, seiner *ὕβρις*.

Hatte schon v. 124, wo Ödipus den Gedanken an eine Bestechung, an gedungene Mörder, ohne triftigen Beweisgrund (cfr. v. 126) äussert, von ferne auf die typische „*ἀπιστία*“ des Tyrannen grell hingewiesen; war dieser Argwohn, ebensowenig begründet, aber noch schärfer, Teiresias gegenüber ausgesprochen worden, dem er sogar ein Komplott gegen seine eigene Herrschaft vorwirft (vv. 378. 399 f.), so ist am prägnantesten und unverblümtesten dem eigenen Schwager gegenüber dieser Grundzug der Tyrannis zum Ausdruck gelangt, — die, wie die Alten zu v. 596 (bei Ddf.) bemerken, „*καὶ συγγενέσιν αὐτοῖς καὶ φίλοις ἀπιστεῖ*,“ — wenn Ödipus gegen den vermeintlichen Kronprätendenten die klassischen Worte schleudert:

„*ἆρ' οὐχὶ μῶρόν ἐστι τοὐγχείρημά σου*
ἄνευ τε πλήθους καὶ φίλων τυραννίδα
θηρᾶν, ὃ πλήθει χρήμασίν θ' ἁλίσκεται“; v. 540 ff.

Können wir uns eine frappantere Übertragung athenischen Parteilebens im 6. Jahrhundert denken, wo sich ein Vornehmer mit Hilfe einzelner mächtiger guter Freunde („*φίλοι*“, „*ἑταῖροι*“) oder auf die grosse Volksmasse („*πλῆθος*“) gestützt, die natürlich durch „*χρήματα*“ geködert sein wollte, zum Alleinherrscher aufwarf [1])?

Die eingehende Zeichnung des „*τύραννος*“ aber, die mit jenem zweiten Teil des Dramas einsetzt, finden wir in der gewissermassen programmatischen, zugleich

---

1) Aristot. Polit. 1310b13 ff.; cfr. Jebb, Kommentar, z. d. St. (Cambridge 1893).

persönlich apologetisch gehaltenen Rede Kreons, vv. 584 ff. Sieghaft schlägt dieser seinen misstrauischen Partner nieder: er erklärt es für einen direkten Widersinn, überhaupt eine Sehnsucht nach der Herrschaft empfinden zu können (v. 589), — ganz entsprechend der modernen [1]) Definition, die er vom Herrscher gibt, der, weit entfernt davon, jedem seiner Untertanen sein Haupt in den Schoss legen zu können, in Furcht und Misstrauen sein Leben hinbringen müsse (vv. 585 ff. 591 ff.), wogegen sein eignes Ideal sei „*τύραννα δρᾶν*“ (v. 588; cfr. 595 ff.). Gegen jenen Argwohn aber wendet sich Kreon noch speziell in eigener Sache, wenn er, der während der Gereiztheit des Ödipus immer ruhig und kalt bleibt, die dringende Bitte an den König richtet, „*μὴ χωρὶς αἰτιᾶσθαι γνώμῃ ἀδήλῳ*“ (v. 608; cfr. 656 f.; dagegen vv. 569. 1520).

Mit diesem Misstrauen und dieser Angst paart sich das autokratische Moment jener „*ὕβρις*“, mit dem sich der freie Hellene nur schwer befreunden kann. In dem Bewusstsein des Alleinherrschers, bei dem oft „stat pro ratione voluntas“ (cfr. vv. 534 f. 546 ff. 618 ff. 642 f.), lässt Ödipus den Kreon gar nimmer zu Worte kommen, sondern bricht barsch ab: „*ἀρκτέον γ' ὅμως*“ (v. 628). Aus dem gleichen Gedankenkreis heraus spricht denn auch der Chor: „*ἃ . . δρῶσ' οἱ κρατοῦντες, οὐχ ὁρῶ*“ (v. 530) — so mag wohl der Diener eines gestrengen Herrn, der Sklave eines gefürchteten Despoten sprechen, der kein Auge und kein Ohr haben darf und kein Urteil über das, was der Herr tut — nie und nimmer aber ist das die Sprache eines freien Untertanen gegenüber einem patriarchalischen Volkskönig, wie er im ersten Teil des Stückes uns entgegentritt.

---

1) Hier. wie im folgenden zumeist, im Sinne des 5. Jahrh.

War so im sophokleischen „Öd. Tyr.“ aus dem Könige mehr und mehr ein „Tyrann“ in der Darstellung des Dichters geworden, so sehen wir hinwiederum 2 Königsbilder anderer Art vermengt in dem

Kreon der „Antigone“.

Hatte dort bei Ödipus mit dem patriarchalischen Königtum das eine Moment modernen athenischen Lebens, die Tyrannis, sich gemischt, so weist das Bild des Kreon, das uns Sophokles in einzig feiner Psychologie und wahrhaft grandioser Plastik gezeichnet, neben einigen wenigen Zügen jenes Königtums und verschiedentlichen Symptomen des *τύραννος* einen starken Einschlag demokratischer Färbung auf. Es ist ja nicht zu verwundern, wenn die athenischen Dichter des 5. Jahrhunderts, die als berufene Lehrer des Volkes in und mit ihrem Volke lebten, das es so herrlich weit gebracht, etwas von der stolzen Macht des souveränen Demos auch in ihre Königsgestalten einfliessen liessen. Darin kann sich auch Sophokles nicht verleugnen, wenn er, als echter Athener gerade seiner Zeit, dem Kreon, dem „*νεοχμὸς βασιλεύς*“ (v. 155 f.), der soeben sein Erbrecht auf den Thron von Theben

„*γένους κατ' ἀγχιστεῖα τῶν ὀλωλότων*“ (v. 174)

ausdrücklich verkündet, auf einmal die bezeichnenden Worte in den Mund legt, in denen er sich als den ersten Beamten des Staates bezeichnet:

„*ἀλλ' ὃν πόλις στήσειε, τοῦδε χρὴ κλύειν*
καὶ σμικρὰ καὶ δίκαια καὶ τἀναντία!“ (v. 670 f.)

Aber auch sonst fliesst in dies Königsbild demokratisches Öl ein: so wenn Haimon, den Sophokles zum Vertreter seiner eigenen Ideen gemacht hat, von der „*ἐρεμνὴ φάτις*“ (v. 700) spricht, die „*ὑπὸ σκότου*“ (v. 692 ff.), in schärfster Opposition gegen den König, die Antigone beklage. Noch prägnanter ist dieser Gedanke ausgedrückt in v. 733:

„*οὐ φησὶ Θήβης τῆσδ' ὁμόπτολις λεώς*“,

und vollends unverblümt ist die Anspielung auf die „ἰσότης πάντων“ in v. 737; cfr. v. 739.

Kurzum, auch in der „Antigone“ ist das Königsbild durchaus uneinheitlich; und wenn wir nun den Ödipus im „Öd. Tyr.“ mit diesem Kreon der „Antig.“ zusammenhalten, so sehen wir hier bereits die beiden Grundtöne angeschlagen, die sich durch die Darstellung aller tragischen Könige hinziehen: gewiss, auf der einen Seite etwas vom patriarchalischen Königtum, wenn auch nur äusserlich zumeist und unbewusst gewahrt, auf der Kehrseite aber um so weniger missverständlich der Reflex jener grossen kulturhistorischen und staatsrechtlichen Erscheinungen des modernen Athen: hie Tyrannis, hie Demokratie! Daneben noch viele einzelne Züge, mitten aus dem vollflutenden Leben Athens geschöpft — alles in allem eine reiche historische Fundgrube für das Leben jenes einzigartigen fünften Jahrhunderts, das stolz herübergrüsst zur eigenen reichen Gegenwart.

So konnten wir bereits aus den angeführten beiden Beispielen, die in ihrer Art typisch zu nennen sind, ersehen, wie das Bild, das wir uns von jener alten Zeit zu machen gewohnt sind, gerade auch in der Darstellung heroischer Königsgestalten, sich beträchtlich verschiebt und vielfach ein durchaus modernes Gepräge erhält.

Einen Ausschnitt dieses hochinteressanten Kapitels antiker Kulturgeschichte, eine Untersuchung über **„die Königsgestalten bei den griechischen Tragikern“**, mögen die folgenden Blätter behandeln, welche ihr Entstehen der Anregung meines hochverehrten Lehrers, Herrn Professors Dr. Roemer zu Erlangen, verdanken, nach dessen Leitsätzen sie auch ausgearbeitet wurden.

Es war ein schwieriges Problem, das sich die athenischen Tragiker des 5. Jahrhunderts stellten, als sie bei

der Abfassung ihrer zumeist ja — vom heutigen Standpunkt gesprochen — mythologischen Tragödien in den darin zahlreich auftretenden Königsgestalten das Wesen des „heroischen“ Königtums wiederzugeben unternahmen. Fehlten ihnen ja doch dafür aus ihrer eigenen Zeit fast vollkommen die Beispiele, die sie etwa als Modell hätten benützen können, und zeigte doch andererseits das älteste literarische Denkmal, die homerischen Gedichte, nicht mehr die ursprüngliche reine, vielmehr schon eine recht modifizierte und eingeschränkte Königsmacht.

Nun hatten sie freilich in den hohen Staatspriestertümern, die, im erblichen Besitze vornehmer Geschlechter, von ihren Inhabern auf Lebenszeit bekleidet wurden [1]), ein Analogon für die Schilderung eines angestammten Herrscherhauses, wie es uns besonders grossartig der „Jon“ des Euripides (vv. 1058 ff. 1068 ff.) zeigt; und ebenso mochten auch für die bereits dem Homer (besonders in *Z*) geläufigen Fürstengenealogieen (cfr. Ö.Tyr. 261 f. Eurip. Heraklid.[2]) 207 ff. Phön. 7 ff.) gewisse vornehme athenische Geschlechter Modell stehen. Aber das waren immerhin nur Äusserlichkeiten, die das heroische Königtum nur zum kleinsten Teile rekonstruieren halfen. Sahen sich nun aber die Dichter in ihrer eigenen Zeit nach monarchischen Vorbildern um, so war das Königtum aus Griechenland bereits fast völlig verschwunden: nur in Sparta war es noch geblieben, ganz entsprechend dem militärischen Charakter jenes Kriegerstaates, aber in der Form eines Doppelkönigtums; in anderen Staaten Griechenlands hielt man aus religiösen Bedenken wenigstens den Königstitel aufrecht und übertrug ihn auf einen Beamten, welcher als Opferkönig fungierte (cfr. Arist. Pol.

---

1) Siehe Busolt, die griech. Staats- und Rechtsaltertümer; Handb. 1892, p. 248.

2) Euripides ist zitiert nach Nauck; Lpz. 1900 f.[3]

1285b, bei Busolt a. a. O. p. 33). Athen selbst bewahrte die Erinnerung an seine eigene Königszeit nur noch in dem Amt des „ἄρχων βασιλεύς", der die ursprünglich mit der Königswürde verknüpften gottesdienstlichen Funktionen versah und zugleich die Gerichtsbarkeit in allen sakralen Angelegenheiten hatte; ebenso mag auch für das Vorsaatopfer der Königinmutter Aithra (Hiket. 29; vgl. Hartungs Kommentar z. d. St.) eine Obliegenheit der historischen „βασίλισσα" Erklärung und Muster gegeben haben, die alljährlich am Anthesterienfeste in symbolischer Weise mit Dionysos vermählt wurde[1]).

Ausser in Sparta, das übrigens die königliche Gewalt im Laufe der Jahrhunderte immer mehr eingeschränkt hatte, erscheint das Königtum als die herrschende Staatsform noch in Macedonien, wo der Hof von Pella einen Mittelpunkt für schöngeistige Griechen bildete, unter denen wir auch Euripides finden. Im übrigen bestand natürlich eine „Monarchie" im Orient bei den Persern, die freilich als Modell für griechische Könige nie und nimmer in Betracht kommen konnte; und auch das Königtum der kleinasiatischen Städte, wie es Isocrates in seinem (verschiedentlich für unecht erklärten) Fürstenspiegel, „an Demonikos", I, 36 zeichnet, war den Griechen des Mutterlandes doch zu wenig bekannt, als dass es ernsthaft zum Vorbild hätte dienen können. Was war unter solchen Umständen natürlicher, als dass die Tragiker, zuerst mehr unbewusst, dann aber immer mehr mit einer gewissen Tendenz auf die ihnen vorschwebende „Monarchie" des 6. und 5. Jahrhunderts zurückgriffen, die Ty-

1) Vgl. Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen, p. 393. (Leipzig 1898).
Stengel, griech. Kultusaltert., p. 164. (Hdb. München 1890).

rannis[1])! Hatte doch die ältere Generation das Regiment des Peisistratos und seiner Söhne noch miterlebt, die ein mildes Regiment führten, bis die Ermordung des Hipparch den Hippias „*πᾶσιν . . ἄπιστον καὶ πικρόν*“ machten (cfr. Aristot. *Ἀθ. πολ.* cap. 17 f.). Dagegen wird das Regiment des Peisistratos selbst, der das erste Mal durch Beredung des Volkes (*Ἀθ. πολ.* cap. 14), das zweite Mal „*βίᾳ*“ (cap. 15) die Alleinherrschaft usurpierte, von Aristoteles ausdrücklich als durchaus „*δημοτικὸν καὶ φιλάνθρωπον*“ gerühmt, ja seine Regierungszeit mit dem goldenen Zeitalter unter Kronos verglichen (capp. 14; 16); besonders wichtig aber ist die Hervorhebung, dass er „*ἐν . . . τοῖς ἄλλοις ἐβούλετο πάντα διοικεῖν κατὰ τοὺς νόμους, οὐδεμίαν ἑαυτῷ πλεονεξίαν διδούς*“ (cap. 16; cfr. Thucyd. VI, 54) oder, wie es an anderer Stelle heisst, „*διῴκει τὰ κοινὰ πολιτικῶς μᾶλλον ἢ τυραννικῶς*“ (cap. 14). Freilich hat in den Königsgestalten der Tragödie sonderlich die spätere Tyrannis eines Hippias mit ihrem Misstrauen und ihrer Gewalttätigkeit ihren Niederschlag hinterlassen.

Endlich konnten noch als Modell für die Zeichnung der Tragödienkönige die sizilischen Fürstenhöfe in Betracht kommen, wo kunstsinnige Herrscher einen erlesenen Kreis von bedeutenden Grössen aus dem Mutterlande bei sich sahen; weilte ja doch auch Äschylos als ein gerne gesehener Gast wiederholt bei Hieron in Syrakus.

Wenn nach alledem das Bild jener Könige so manche Züge aus der modernen Tyrannis ganz von selbst annahm, so blieben die Dichter doch in der Hauptsache auf das Epos und die Königssage angewiesen, mit der Folge, dass nunmehr ein gewisser verklärender Nimbus über diese

---

1) Über ihren Ursprung und ihre Geschichte: Poehlmann, griech. Geschichte; Handbuch 1896. p. 56 ff.

Gestalten der Vorzeit sich ausgoss, die freilich andererseits auch wieder, besonders bei Euripides, nur zu sehr modernisiert wurden.

Ehe wir dem Detail der poetischen Charakterisierung der Heroenkönige uns zuwenden, möge zunächst noch ein Wort über die Darstellung in der Tragödie überhaupt Platz finden.

Wir Modernen tragen Bedenken, die fast ausschliesslich mythische Tragödie der Griechen als ein in unserem Sinne „historisches" Drama anzuerkennen. Aber die Hellenen des 5. Jahrhunderts hielten diese von ihren Ahnen ihnen überkommenen „μῦθοι", die sie selbst immer wieder gleichsam neu schufen, für wirklich historisch, und weilten um so lieber bei dieser ihrer altehrwürdigen Geschichte, als die Gegenwart, besonders in der Zeit des peloponnesischen Krieges, wie ein schwerer Alp auf ihnen lastete und andererseits ein freundlich verklärender Schimmer echt patriotischer Poesie über ihre ruhmreiche Vergangenheit sich breitete; was Euripides in dieser Beziehung an Poesie nahm, dafür konnte er auf andere Weise doch keinen Ersatz bringen, am allerwenigsten durch langgezogene philosophische Tiraden. Aber überall heraus klingt laut und vernehmlich (cfr. Schol. Öd. Col. 457) der Preis des „heiligen" Athen (Aias 1221 f.), sonderlich auch aus den Stoffen, die unmittelbar auf Ereignisse der Gegenwart Bezug hatten: „es ist der unbewusste Drang, alles, was momentan das Herz bewegt, in die Zeit des nationalen Heldentums zu projizieren" [1]).

Wir freilich möchten als verwöhnte Menschen des „historischen Jahrhunderts" verlangen, dass jene atheni-

---

1) Aus Wilamowitz, „Reden und Vorträge", p. 60. Berlin 1902.

schen Dichter das kulturhistorische Kolorit der Zeit, die sie darstellen, auch wirklich strenge einhielten. Aber wir dürfen dabei doch auch nie vergessen, dass den Athenern des 5 Jahrhunderts, in das die Morgensonne der eben aufgehenden Geschichtsforschung ihre ersten Strahlen zu werfen begann, nicht nur historische Kenntnisse fehlten, sondern überhaupt jeglicher historische Sinn, ein historisches Denken notwendig abgehen musste[1]); — und daher denn nun jene vielen, vielen Züge, in denen wir heutzutage Abweichungen von dem Kolorit der „heroischen" Zeit wahrnehmen. Hierüber hat eingehend gehandelt Hecht, „Die Wahrung des kulturgeschichlichen Kolorits im griechischen Drama" (Gymnasialprogramm von Tilsit, 2 Hefte. I. 1899 (Äschylus). II. 1900 (Sophokles)).

Es ist nun interessant zu beobachten, wie bereits die alten Erklärer von Alexandria an verschiedenen Orten auf solche „Anachronismen" aufmerksam gemacht haben; so zu Äschyl.[2]) Prom. 441, 668. Suppl. 252. Sept. 259; zu Sophokl. Trach. 1. Ai. 1285. El. 47. 49. 682. ŒTyr. 391; zu Eurip. Hipp. 231. Hec. 573. Phön. 854: sie sind es auch gewesen, die den Begriff „ἀναχρονισμός" geprägt haben. Im übrigen war das Theaterpublikum sicherlich nicht so kleinlich, die Frage sich vorzulegen, ob denn wohl wirklich alles mit der heroischen Zeit und ihrem Kulturzustande „stimmen" würde; und auch die Dichter wussten recht wohl, dass sie nicht für Gelehrte und für kritische Ohren dichteten (vgl. Hartung zu Med. 232). Nicht anders ist's ja bei uns Neueren gewesen[3]): auch

---

1) Roemer, Literarisch-ästhetischer Bildungsstand des attischen Theaterpublikums (Abh. d. k. b. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1902) p. 24.

2) Äschylos ist zitiert nach A. Kirchhoff; Berlin, 1880.

3) Siehe auch Patin, Études sur les tragiques grecs, Bd. I, p. 179; Paris, 1890 ff.

Racine hat seinen „Britannicus“ mit Zügen aus der eigenen Gegenwart versehen, nicht minder hat Shakespeare in seinen römischen Stücken seine eigene Zeit vielfach in die Vergangenheit projiziert; besonders aber hat unser Schiller seinem Marquis Posa individuell anachronistische Züge genug beigelegt, und es wäre töricht, ihm einen Vorwurf daraus zu machen: im Gegenteil, je moderner, desto unmittelbarer die Wirkung. Was darum den Neueren recht, das ist den Alten billig; treffend spricht sich mein verehrter Lehrer Westermayer in seiner ästhetischen Erklärung der sophokleischen „Elektra“ dahin aus[1]: „Das Altertum hat für Anachronismen so wenig Sinn, dass einer der bewundertsten Dichter, Vergil, ohne Schaden für seinen Ruhm sich in seinem Hauptwerk ganz und gar in Anachronismen bewegte . . . Die modernen Leser müssen demgegenüber auf den Standpunkt der damaligen unbefangenen Zuhörer, für welche das Drama gedichtet wurde, zurückkehren, d. h. das Drama als ein Produkt seiner Zeit anerkennen.“

Wir beantworten uns zunächst die Frage, inwieweit das Bild, wie es die Tragiker des 5. Jahrhunderts uns geschaffen, mit dem **kulturhistorischen Kolorit der Heroenzeit, bezw. der homerischen Gesänge** übereinstimmt.

Wenn wir zunächst rein äusserlich die Königsgestalten der Tragödie betrachten — und wir können schon aus ihren Titulaturen auf das kulturhistorische Niveau der Darstellung schliessen —, so teilen sie die Bezeichnungen für ihre Würde mit den homerischen Königen.

1) Westermayer, Die Elektra des Soph. übersetzt und erläutert; Erlangen 1872. p. 7 f.

Weitaus am gebräuchlichsten ist „ἄναξ“ (bezw. „ἄνασσα“) —, besonders in den Stoffen aus dem homerisch-troischen Sagenkreise (Aias, Philoktet, Iphig. Aul., Iphig. Taur., Helena, Rhesos) —, das übrigens auch, wie bei Homer, (ebenso bei Aristophanes; vgl. Roemer, Abhandl. d. b. Ak. d. W., 1904, p. 623), von Göttern gebraucht, in den Trimeter sich besonders gut einfügt; eine bewusste Wahrung des altertümlichen Kolorits werden wir jedoch in „ἄναξ“ nicht zu sehen haben, zumal auch die persischen Fürsten des 5. Jahrhunderts von Äschylos mit diesem Titel versehen werden. — Weit seltener als dieses „ἄναξ“, das im ganzen 213 mal („ἄνασσα“ 15 mal) vorkommt, ist das eigentliche Wort für „König“: „βασιλεύς“, zu deutsch „Herzog“ —, das, weniger flüssig, mehr in den lyrischen Partieen zur Anwendung kommt; doch findet es sich immerhin 59 mal („βασίλεια“ 14 mal) bei den Tragikern. Ebenso kommt das homerische „κοίρανος“ insgesamt 11 mal vor. — Mehr und mehr aber kommt nun das Wort „τύραννος“ auf, bezeichnenderweise sonderlich bei Euripides, der es mit seinen Ableitungen 115 mal anwendet (hauptsächlich in den Hiket., Medea, Phön.). Dies Wort hat eine interessante Geschichte (vgl. Busolt, griech. Geschichte, I, 630; E. Meyer, Gesch. d. Altert. II, p. 614 ff.): aus Kleinasien, vermutlich Lydien oder Phrygien (siehe Boeckh, CJG. II, p. 808), im 7. Jahrhundert nach Griechenland gekommen, macht es im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten Bedeutungen durch, und wir selbst stehen heute „im Banne der späteren Entwicklung, der Plato die Wege gewiesen hat“ (Wilamowitz, Herakles² II, 13); cfr. Med. 348. — Anders bei den Tragikern, wo es zum ersten Male im „Prometheus“ des Äschylos vorkommt, immer in der späteren Bedeutung des „Gewaltherrschers“. Dagegen lesen wir im Lexikon bei Suidas s. v. βασιλεύς: . . „χρῶνται δ' ἀδιαφόρως ἑκατέροις ὀνόμασι, ‚τίραννος' καὶ ‚βασιλεύς'.“ Schon Pindar hatte in diesem

Sinne der Identität beide Wörter gebraucht (vgl. Christ zu Pyth. III, 85); und ebenso gebrauchen dann die Tragiker sehr oft diese neue Bezeichnung für ihre heroischen Könige (cfr. Eur. Electr. 877); insgesamt kommt „τύραννος“ bei den 3 Tragikern (Prometh. incl.) 93 mal vor. — (Die häufig begegnende anachronistische Benennung mit „δεσπότης“ wie der besonders im „Jon“ häufige Gebrauch von „δέσποινα“, womit eine Bezeichnung Homers gewahrt ist, sei nur beiläufig erwähnt).

Ausser diesen Bezeichnungen der Könige sind von dem Epos auch die äusseren Attribute der Königswürde gegeben.

Die Königsgewalt ist von Zeus verliehen: gleichwie bei Homer die Könige als „διογενεῖς, διοτρεφεῖς, Διὶ φίλοι“ (*A* 176. *β* 352. *δ* 63 *A* 74) erscheinen, so singt auch der Chor im Agam. des Äsch., in enger Anlehnung an das Gottesgnadentum der Ilias (*B* 100 ff.): „διὸς θρόνου Διόθεν καὶ διοσκήπτρου τιμῆς ὀχυρὸν ζεῦγος Ἀτρειδᾶν“ (v. 43 f.), und Apollo selbst nennt Agamemnon „διοσδότοις σκήπτροισι τιμαλφούμενον“, Eumen. 616; cfr. Agam. 979 ff. Orest. 346. Als Fürsten zugleich auch von höherer Einsicht erscheinen Neoptolemos und Aias ihren treuen Untertanen; Phil. 138 ff. cfr. Ai. 158 ff. Bezeichnend ist übrigens, dass Darius sogar die persische Königswürde auf Zeus zurückführt, Pers. 753 ff.: so wenig konnte Äschylos auch die zeitgenössische Geschichte anders als in mythischer Umbildung verwenden[1]); cfr. Schol. Pers 157.

Das Symbol dieser Königsgewalt (cfr. *I* 37. 98. *B* 205) ist das „σκῆπτρον“; Agam. 43. 189. Eumen. 616 (Choe. 351); Phil. 140. El. 420. 651. Öd. Col. 425. 449. 1354. Der Sitz des Königs ist der „θρόνος“; Agam. 43. 108. Choe. 559; Soph. El. 267. ÖTyr. 237. 399 Öd. Col. 368;

1) Vgl. Stauffer, 12 Gestalten der Glanzzeit Athens, p. 93 f. (Müuchen und Leipzig 1896).

cfr. ÖC. 425. 448 1293. 1354. 1380. Ant. 166. 173. 533. Und wie wir ein Erbkönigtum in der homerischen Zeit anzunehmen haben (*B* 46. 100 ff. 186; cfr. Thukyd. I, 13), so auch bei den Tragikern: bei Äschylos wird es nicht deutlich ausgesprochen (cfr. Choeph. 229); aber klar liegt es bei Sophokles zutage: die Königsgewalt vererbt sich, versinnbildlicht im *σκῆπτρον*, in der Familie weiter, besonders deutlich Ant. 173 f.; ÖCol. 1530 ff.; cfr. ÖCol. 1293 f. 375. 69. 297. ÖTyr. 1426. Ai. 1015 f.

Diese äusseren Attribute, nicht viel mehr, hat auch ein Euripides gewahrt: der göttliche Ursprung der Königswürde wird nur angedeutet in Phön. 1076 ff. Auch hier ist ihr Zeichen das „*ὄλβιον*[c] *σκῆπτρον*“: Jon 578. 660; Andr. 23. Iph. Aul. 412, cfr. 1194. Herakles 213. Phön. 514. 591. 601. 1253. 73. 80; vgl. 52. El. 11 ff. 321. Troad. 150. Iph. Taur. 187. Orest. 1058; auch hier vererbt es sich in der Familie weiter: Alkest. 655. 687 f. Hipp. 1283, cfr. 1011. Jon 578. 660. 1296. Heraklid. 311. 876. 34 ff. Hik. 400 ff. Bacch. 43 f. 213. Phön. 1586 f. 1644; 80. Herakles 462 ff. 474. El. 11. 611. 810. Iph. Taur. 235; cfr. 928. 682. Orest. 1600. 1660. 437. Troad. 748; und ebenso sind die „*θρόνοι*“ beibehalten; Jon 1572. 1618. Herakles 167. Phön. 75.

Zur Wahrung ihrer Würde treten selbstverständlich die Könige auch immer mit zahlreichem Gefolge auf („*ὀπαδοί, πρόσπολοι, λοχῖται, ὀπάονες, δμῶες; κήρυκες*“) — Äsch. Suppl. 172 f.; ÖTyr. 751. 945. ÖCol. 897. 1553. 1103. Antig. 1108. 1320. Soph. El. 78. Ai. 539 ff.; Eurip. Med. 335. Hipp. 590. 787. 843. 791. 784. 808, 1084; 200. 584. 681. Jon 510. 666. 980. 1250; vgl. 1109. El. 1135. 838. Iph. Aul. 802. Hec. 1089. 1282. Herakles 724. 332. Phön. 778. Orest. 1110. 1126. 1561. Alkest. 607. 1111. Troad. 880. 896. 1047; — cfr. Äsch. Ag. 471 ff. Soph. Ant. 8. Eur. Troad. 424 ff. Hik. 397 ff.[1]). In

1) Zum Ganzen vgl. Plutarch Phok. 19, 2; siehe auch Wilamowitz, Herakles[1] II, p. 52.

einer grossen Dienerschaft kommt denn auch der Reichtum des königlichen Hauses besonders zum Ausdruck; Hipp. 842 f. Oft und oft hören wir von dem „ὄλβος“, dessen sich das Fürstenhaus überhaupt erfreut: Agam. 926. 996. Choe. 681. 858; Soph. El. 72 (69), ÖTyr. 455. 1282 f. cfr. Antig. 1168 f.; Alk. 286. Andr. 1 ff. 872 f. 940. Hec. 55 ff. 283 ff. 492 ff. 619 ff. 807 ff. Hipp. 756. Jon 578 f. 703. 966. Herakles 64. Iph. Taur. 551. Med. 740. 960 f. 969. Orest. 340. 807 ff. 971 ff. 1077. Heraklid. 863. Hik. 5. Hel. 725. Troad. 472 ff. 582. Rhes. 193 f. Weiterhin äussert sich der Segen in „τεμένη“, in Krongütern und Domänen (cfr. *Z* 194. *M* 313 ff. *λ* 184 ff. Herakles 1328 f.); in „δῶρα ἐκ πολιτῶν“ (Herakles 1326; cfr. *Λ* 229. *α* 392); nicht zum wenigsten auch in einem reichen Viehbestand („pecunia“): ÖTyr. 1029; besonders interessant Alk. 588 ff.; in einem grossen Grundbesitz: Alk. 687. Eur. El. 636, 1134; Soph. El. 313. Dass der Fürst selber immer der grösste Grundbesitzer im Lande war, geht hervor aus *Ω* 534; cfr. *E* 544[1]).

Kein Wunder denn, wenn das Los der Könige als eitel Glück erscheint: „μεγάλαι μεγάλων εἰδαιμονίαι“ (Iph. Aul. 590 ff.; cfr. ÖTyr. 1524 ff. Ant. 1161 ff. Bacch. 1024 ff.) und wenn tiefer stehende Sterbliche „Götter“ in ihnen sehen (Iph. Aul. 596 f.); cfr. ÖTyr. 1235 (dagegen 31 ff.); Agam. 1507. Und in der Tat — als etwas Erhabenes, als „ὑψηλοί“ (Hel. 418), welche ohne weiteres die Augen auf sich ziehen und Teilnahme geniessen (Iph. Aul. 428 f. 469 f. Iph T. 670 f. Hel. 504. Jon 262 f.), erscheinen sie ihren Untertanen, die den Eindruck der Majestät („σέβας“) von ihnen haben; Phil. 138 ff. Einer Klytaimestra gilt ihr königlicher Gemahl als „σέβας μέγιστον“ (Iph. Aul. 633, was freilich zu jenem Agamemnon, dem

1) Hierzu Poehlmann, Aus Altertum und Gegenwart, p. 176. (München, 1895).

traurigen „δοῦλος ὄχλου“, so wenig als nur möglich passt, cfr. Hec. 841. Troad. 413); die treuen Untertanen von Argos nennen ihren geliebten König „σέβας . . . ἄμαχον, ἀδάματον, ἀπόλεμον τὸ πρὶν / δι' ὤτων φρενός τε δαμίας περαῖνον,“ (Choe. 50 f.), der ihnen selbst im Tode noch Gegenstand ehrfürchtiger Liebe bleibt (Choe. 146 ff. 151. 101; cfr. Alkest. 991 f. 995 ff. 1003, und hierzu Rohde, Psyche II³, p. 249, Anm. 1), und den sie auch in der Unterwelt sich nur als Gebieter vorstellen können (Choe. 344 ff.). So verbindet sich der Begriff seligen Glückes (Antig. 1169. Iph. T. 378 f. Hik. 166. Hec. 753. Hel. 454 ff. Jon 307) ohne weiteres mit der Königswürde: „μακάριοι“ ist ihr Beiwort (Eur. El. 710; 1006. Orest. 86. 540. Troad. 1170), als „κλεινοί“ werden sie bezeichnet in Iph. Taur. 142. Eur. El. 776 (327). Troad. 358. Or. 17. Phön. 283. Hel. 392; cfr. Öd. Tyr. 8. 1207. Phön. 1070. Jon 1106; und darum ist's auch eine hohe Ehre, mit Königen verwandt zu sein: Rhes. 198. Troad. 259. 312, wie es andererseits vermessen erscheinen muss, einem Fürsten nach dem Leben zu trachten (Eur. Elektr. 760; π 401). Aber sofort fällt für den Griechen als den Menschen der Schönheit mit der Würde, die das Königtum dem Träger des Szepters verleiht, auch die Forderung äusserer imponierenden Formen, sonderlich gewinnender Schönheit und edler Männlichkeit[1]) zusammen. Cobet weist in seinen Misc. crit. p. 235 f. auf die Schätzung der Schönheit bei Homer hin und führt Ω 253, δ 27. 64. ν 223 als Beispiele an; ähnlich haben nun auch die Tragiker ihre Königsgestalten geschaffen: Soph. El. 664; Eur. El. 1062 f. Jon 237 ff 242. Iph. Aul. 821 f. 590 ff. Eur. fragm. 15 - , die mit grossem äusserem Pomp[2]), auch in ihrer Kleidung, auftreten, (Eur. El. 966. Orest.

1) Roemer, Studien 1904, p. 601 (in „Abh. d. k. b. A. d. W.“).
2) Cfr. Lucian, Nekyom. XI, 16 extr.

349 ff. und Pflugk z. d. St., Hel. 423 f. Rhes. 381 ff.; cfr. Eur. El. 998 ff. Iph. Aul. 610 ff.), und gerne die Huldigungen des Volkes entgegennehmen: Agam. 245 ff. 747; Ai. 667 f. ÖTyr. 1202 ff. Alk. 918 ff. Troad. 148 ff. 196. Or. 345 ff. El. 994 ff.; cfr. Bacch. 319 f. Ant. 166 ff. Iph. Aul. 996 (901). Troad. 447. Aber auch Tapferkeit verlangt man von dem Inhaber der Königsgewalt[3], — deutet doch auf den Kriegshelden, der den Heerbann des Stammes führt, schon der Name „*βασιλεύς*“ hin; als das Ideal eines solch weidlichen Helden rühmt athenischer Patriotismus die Gestalt des Theseus (cfr. Öd. Col.; Hiket.; dagegen Ag. 1604! Eur. El. 948 f. Heraklid. 744. Hik. 673 f.). Auf das Schwert ist denn dies Stammesfürstentum, ähnlich dem altgermanischen Heerkönigtum, in recht eigentlichem Sinne gegründet: Hipp. 975; cfr. Antig. 8. Hec. 9. Jon 59 ff. 296 ff. 1298. 1304 f.; im Zusammenhang damit steht wohl auch jene „*δορίξενα*“ (cfr. Schol. Med. 687), wie wir sie ÖCol. 632. Agam. 844. Choe. 549. 907 (Andr. 999) finden. — Aber nicht nur die Führung des Heerbanns obliegt dem Könige, sondern er ist, nach Aristot. Pol. 1285b, auch Priester (Choe. 247 f. 252 ff. Hec. 223 f. Orest. 1602; cfr. Heraklid. 398 ff. Hik. 29) und Richter (cfr. Med. 19), damit zugleich aber auch der personifizierte „*νόμος*“: „*οὔπω ἦσαν νόμοι γραπτοί, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἦν ἐν τοῖς κρατοῦσι*“; Schol. *I* 97; cfr. ÖTyr. 322. 628 f. Darum ist Ungehorsam gegen den König „*τόλμα*“ (Ant. 371. 853 ff.), zum mindesten „*ἀφροσύνη*“ (Antig. 383. 603; Med. 457 f.), mag der Grund dazu noch so rein und heilig sein (Ant. 74). Freilich, all dieser Macht, die übrigens grösser scheint als sie ist, entspricht neben den vielen Pflichten, die sie auferlegt (Iph. Aul. 645), auch eine hohe Verantwortung: denn „quidquid delirant reges, plectuntur Achivi“; cfr. Sept. 747 f. ÖCol. 368. Antig. 1015.

3) Cfr. *I* 179; Choe. 349 ff. Öd. Col. 63.

1080 ff. Ai. 844. Phön. 813. 867. 887 f. 1050. 1593 f. I. T. 508 ff.

Trägt so der Heroenkönig der Tragödie, wenn auch sehr relativ, etwas an sich von jener Majestät, deren Inbegriff in das stolze Wort sich fasst: „εἷς κοίρανος ἔστω“ (cfr. ÖTyr. 8), so ist er, trotz seiner „μοναρχία“ (Andr. 366; Sept. 860. Antig. 1161 ff.), ebenso wie jener König der Ilias, beschränkt durch den Rat der Alten, die „ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες“. (*B* 404. *Γ* 146 ff.). So hören wir von einem „πρέσβος Ἀργείων“ im Agam. 819. 1347, der dem König freimütig seine Herzensmeinung sagt; ähnliches haben wir zu sehen in ÖTyr. 911. ÖCol. 145. 831. Antig. 988 (cfr. Schol. Ant. 940), wo diese Greise das Gesamtvolk vertreten (ÖT. 144. Ant. 159 ff.); wiederholt erwähnt auch Euripides diese Institution — Andr. 300, Rhes. 880; 401. 936. — Wir sehen hier ab von dem Faktor der Demokratie, durch den das Tragödienkönigtum so sehr entstellt, ja geradezu aufgehoben wurde; die „παρρησία“, die das Lebenselement des souveränen Demos von Athen war und von diesem oft ausgebeutet wurde, erscheint geadelt, wenn sie aus treuergebenem Untertanenherzen fliesst: da wird eine wohlmeinende Kritik auch gerne angenommen; Agam. 763 ff.; cfr. Bacch. 668. 673; 775. Wo in solchem Masse rechte Ehrerbietung (Agam. 749 ff.) und treumeinender Freimut bei einander wohnen, da entsteht das Bild vom patriarchalischen König, vom Völkerhirten (*B* 243), wie es am reinsten der Ödipus des ÖTyr. in dessen erstem Teile repräsentiert: da ist's eine Lust zu leben; denn eitel Segen wird einem solchen Lande zuteil, wo ein gottesfürchtiger Herrscher das Regiment führt (*τ* 109 ff. Soph. El. 422 f.)[1]). Gewis-

1) Meltzer (im Philol. N. F. XVI) denkt hier an Reste eines Königsfetischismus und führt zum Beweise allerlei ethnologische Beispiele an; auf Ähnlichkeit mit dem Rigveda weist

sermassen als ihr Eigentum gehört ihnen ihr Volk zu: so nennt Ödipus seine Thebaner „*Καδμεῖοι*“ (ÖT. 223. 273; cfr. 1. 35. 144; 1226 Hik. 821. Phön. 1227. 1631); die Athener heissen die „*Ἐρεχθεῖδαι*“ (Ai. 202. Hik. 702. 681; 387) oder die „*Θησεῖδαι*“ (Öd. Col. 1066); Athen die Stadt Pandions (Hik. 562), Attika das Land des Kekrops (Jon 1571 ff. vgl. 296, u. ö.). Dieser landesväterliche Charakter des patriarchalischen Königtums kommt so recht auch zum Ausdruck in manchen sinnigen Bildern: so heisst Kreon im ÖTyr. 1426 „*χώρας φύλαξ*“ (cfr. Agam. 1407; *A* 117); besonders schön wird Agamemnon als „*ἀγαθὸς προβατογνώμων*“ (Ag. 759) von dem treuen Chor geschildert; dasselbe gilt von dem wackeren „Steuermann“, der das Staatsschiff sicher durch alle Klippen lenkt; ÖTyr. 923 (cfr. 694 ff.), und ebenso sinnig ist der Eteokles der „Septem“ als nimmermüder „*οἰακονόμος*“ (vv. 2 f. 62 ff. cfr. *B* 24) dargestellt. Ein Band der Treue schlingt sich denn auch um Fürst und Untertanen (Agam. 257 f. ÖT. 1225 f. Ant. 169; Jon): dem rechten Landesvater sind seine Untergebenen „*παῖδε*“*ς* (Hik. 711. ÖT. 58; cfr. 29; anders ist wohl „*τέκνα*“ ibid. vv. 1. 6. 142 aufzufassen); umgekehrt lassen sich die Fürsten gerne dieselbe vertrauliche Bezeichnung als „*τέκνα*“ oder „*παῖδες*“ von alten ergebenen Dienern gefallen: Sept. 669; Phil. 201. 210. 141. 589. 833. 843. 845. 855. 863. ÖT. 1008. ÖCol. 1491; Hipp. 202. 238. 243. 288. Jon 735. 763. 765. Gegenseitige Anhänglichkeit ehrt beide Teile; cfr. Alkest. 192 ff. 212. 234 ff. 369 f. 767 ff. 991 f. Jon 725 ff. Iph. Aul. 864 ff.; und wo ein solch schönes Verhältnis zwischen Fürst und Volk geherrscht hat (Jon 732 ff.), da dürfen die Könige dann jederzeit auch auf

---

Naegelsbach³, „homerische Theologie“, p. 453 hin; vgl. dagegen Roemer, „homerische Studien“, p. 404. (in „Abh. d. k. b. A. d. W.“, 1902).

treue Untertanen zählen: ein solches Stück echtpatriarchalischen Königtums zeigt die „φύλαξ“-Szene im „Agamemnon“, (besonders schön v. 32 ff.), die ergreifend realistische Episode der Amme in den „Choephoren“; und die gleiche Liebe und Treue zum rechtmässigen Herrscherhause beweist der Chor der Orestie (Agam. 564. 1451 ff. Choe. 74 ff.), die wackeren Schiffsleute des Neoptolemos, Phil. 150 f., wie des Aias, Ai. 136 ff. Auch die „Septem“ sind ein Preis dieser Anhänglichkeit ans Fürstenhaus (876 ff. 896 ff.), und die ganze „Elektra“ des Euripides wie der „Herakles“ künden von der Ergebenheit übers Grab hinaus (El. 876 ff.) und von dem Hass gegen alle unrechtmässige Gewaltherrschaft, die schliesslich doch der gerechten Sache weichen muss (Herakles 809 ff.; cfr. Soph. El. 160 ff. Choe. 856 ff.). Vor allem aber gilt die Treue des Volkes (v. 468 ff. 723 f.) dem altehrwürdigen stolzen Fürstengeschlechte der attischen Erechtheiden (Jon 1618; Antig. 981 f.), das eine Kreusa, der grandiosesten Königsgestalten eine, unterstützt von ihrer ergebenen Dienerschar, eifersüchtig behütet (Jon 1464 ff.); ist es doch in Wahrheit, nach göttlicher Sanktionierung, das „οἶκος εὐγενέσταιος“ (v. 1562; cfr. Hipp. 151 f. 1283 f.), beglückt mit „seligen“ Untertanen (Med. 824 ff.).

Wir sind hiermit am Ende unserer Betrachtung des heroischen Königtums angelangt, wie es uns die Tragiker übermitteln: das Resultat liegt klar — es ist mehr oder weniger eine Flucht in die Allgemeinheit: was vom Königtum der Vorzeit wirklich übrig ist, beschränkt sich vielfach auf Äusserlichkeiten, und auch darin ist wohl eher nur eine unbewusste Wahrung des altertümlichen Kolorits zu erblicken.

Wenn wir uns nunmehr unsrer Hauptaufgabe, der Betrachtung jener zahllosen **Anachronismen im Bilde der Heroenkönige** zuwenden, so mögen im folgenden zuerst die Stellen behandelt werden, die eine mehr theoretische Stellungnahme der Dichter zum Problem „Königtum“ zeigen.

I. Kapitel.

Theoretische Fixierungen des Königsbegriffes.

§ 1. Äschylos.

Tragen die Königsgestalten des ersten Tragikers im grossen und ganzen das Gepräge der Heroenzeit, soweit ihnen nicht die gewaltige Persönlichkeit des Dichters selbst ihren Stempel aufgedrückt hat, so nimmt dagegen eine gesonderte Stellung unter seinen heroischen Königsfiguren der König der „Supplices“ ein — Pelasgos, indem er wie ein demokratischer Fürst gezeichnet ist, der nichts weiter als der erste Beamte des Staates und als solcher jederzeit abhängig und rechenschaftspflichtig dem Volke gegenüber ist. Dieser eigentümlichen Zeichnung des Dichters, der damit Euripides in gewissem Sinne vorausgreift, liegt eine ausgesprochen nationale Tendenz zu Grunde: wie der tiefe Gegensatz zwischen Morgen- und Abendland überhaupt, so sollte besonders der Unterschied zwischen hellenischer Monarchie und orientalischer Despotie in hellste Beleuchtung gerückt werden: dazu musste Äschylos die Macht seines griechischen Königs als eine mehr äusserliche, nominelle darstellen, um ihr gegenüber das souveräne Volk als den allein massgebenden Faktor im freien griechischen Staatsleben erscheinen zu lassen. Wir hören

nämlich in diesem Stücke eine hochinteressante scharfe Fixierung des absoluten Königtums aus dem Munde der am Nil aufgewachsenen Danaiden; die Worte, welche eine wörtliche Vorwegnahme des berühmten „l'État c'est moi" jenes Louis quatorze bedeuten, lauten (v. 355 ff.):

„σὺ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δάμιον,
πρύτανις ἄκριτος ὤν,
κρατύνεις βωμόν, ἑστίαν χθονός,
μονοψήφοισι νεύμασιν σέθεν,
μονοσκήπτροισι δ' ἐν θρόνοις χρέος
πᾶν ἐπικραίνεις."

Woher sollten auch sie, die in einem Lande aufgewachsen sind, wo „die göttliche Autorisation der Dynastie am vollständigsten durchgeführt ist" [1]), ein anderes Königtum kennen!? Ihnen ist König und Gott ein und dasselbe, ein Wink von ihm absoluter Befehl: er hat *„πᾶν κράτος"*, v. 410. Einer solch omnipotenten Gewalt, vor der alles willenlos sich beugen muss, wird nun die bescheidene Macht des Griechenfürsten gegenüber gestellt, der den erstaunten Danaiden immer wieder versichern muss, dass ihm die Hände durch das Volk gebunden seien, ohne dessen Zustimmung er nichts tun könne (cfr. v. 468); muss er doch immer fürchten, das Volk mache ihm zum Vorwurf, er schädige die Stadt, *„ἐπήλυδας τιμῶν"*, v. 386. Dafür verspricht er aber den Schutzflehenden, ihre Sache vor der Gemeinde kräftig zu vertreten und diese günstig zu stimmen (v. 500 ff.), wobei er nur den bezeichnenden Wunsch hat: *„πειθὼ δ' ἕποιτο καὶ τύχη πρακτήριος"* (v. 506). Wir sehen — Äschylos freut sich, sein freies griechisches Staatswesen in dieser Weise verherrlichen zu können; er trägt kein Bedenken, dies selbst auf eventuelle Kosten der geschichtlichen Wahrheit zu tun. Noch

1) Curtius, Aus Altertum und Gegenwart I, 359. (Berlin, 1875).

mehr tritt dies Moment in seinen „Persern" zutage (worüber später!).

Der zweite Tragiker, **Sophokles**, nimmt in keiner derartig prononcierten Fixierung zum Königtum Stellung, wenn man nicht etwa Antig. 738 im Zusammenhalt mit der Königsmoral von Aias 1350 (siehe Lobeck z. d. St.) hierher ziehen will. Die seltsame Verteidigungsrede des Kreon im Öd. Tyr. 584 ff. (cfr. v. 540 ff.) ist von uns bereits an anderer Stelle (p. 8 f.) besprochen worden, ebenso wie jene republikanisch klingende Äusserung des Thebanerkönigs in Antig. 670 f., die uns nun hinüberführen soll zu der Betrachtung des dritten Grossen in der tragischen Trias:

§ 2. Euripides.

Euripides, der ja unter den Tragikern überhaupt eine ganz eigenartige Stellung einnimmt, weiss nichts von dem verklärenden Glanze, den der „μῦθος" über das Königtum des heroischen Zeitalters ausgegossen: wie er alles in die Sphäre des Alltags herabzieht, seine Menschen (Aristot. Poet. 1460 b 36; Aristoph. ran. 771 ff.), seine Stoffe (ran. 952 ff.; 1063), seine Sprache (ran. 1058; Aristot. Rhet. 1404 b 24), — so macht er auch vor dem Königtum nicht halt, das bei ihm nur mehr ein Schatten- und Scheinkönigtum ist. Seine heroischen Könige sind vielfach nichts anderes als modern athenische Demokraten und Demagogen geworden, gerade so, wie diese, „δοῦλοι τοῦ ὄχλου", nach dem eigenen Geständnis jenes traurigen Schattenkönigs Agamemnon in der Iph. Aul. 460 (vgl. Hecab. 863 ff.), — Gestalten, die zwar noch mit den Königstiteln und einigen anderen Äusserlichkeiten notdürftig aufgeputzt sind, im übrigen aber um so unverblümter als Menschen des 5. Jahrhunderts sich präsentieren. Das flagranteste Beispiel für den Macht-

faktor der *ἀγορά*, vor welcher der *θρόνος* hat weichen müssen, sind die Athenerfürsten Theseus und Demophon, die in den „Hiketiden“ und „Herakliden“ als brave Theaterkönige lange, wohldisponierte Programmreden über König und Königtum und andere Dinge mehr vortragen — gut genug, um dem Dichter die gewünschte Popularität verdienen zu helfen.

Suchen wir nun nach den Motiven, aus welchen heraus der Dichter zur Zeichnung seines „*βασιλεὺς δημοκρατικός* (siehe Bergk, griech. Lit-Gesch. III, p. 535) gekommen ist, so gibt uns den Schlüssel „Helena“ v. 393 ff. (bei Hartung), zusammengehalten mit Eustathius zu B 108, an die Hand[1]). Darnach beruhte Agamemnons Feldherrntum nicht auf erblicher Macht, sondern nur auf allgemeiner Wahl und persönlichem Zutrauen, vgl. Klotz zu Iph. Aul. 84 f.; ähnliche Stellen sind Orest. 1167 ff. und Elektr. 1082 — und das alles trotz B 108!! — Weiterhin spricht der Agamemnon der „Iph. Aul.“ aus seiner eigenen schmerzlichen Erfahrung heraus sich den Satz vom Herzen, v. 449 f.: „ . . . *προστάτην δὲ τοῦ βίου | τὸν ὄγκον ἔχομεν τῷ τ᾽ὀχλῳ δουλεύομεν.*“ Es ist in der Tat etwas Unwürdiges um diese Sklaverei des Volksdienstes: da spürt der „König“ die goldenen Fesseln, die ihm angelegt sind (v. 21 ff.)[2]), da singt er ein wehmütiges Loblied der *δυσγένεια* (vv. 16 ff. 446 ff.), wenn er sich mit Mühe und Not erst durch demütiges Ambieren emporgeschwungen hat, um alsbald von den Ketten fühlbar gedrückt zu werden, die ein von einem gewandten Führer beeinflusstes Heer (v. 524 ff.) ihm anlegt (vv 1012 1255 ff. cfr. 818. 1269 ff. 1346 ff.). So ist dieser Oberkönig[3]),

---

1) Zum Ganzen vgl. Roemer, Abhandl. der k. b. Akademie XXII. Bd. III. Abt. 1904; p. 583. 586

1) Cfr. Solon; PLGr. II. p. 420 (Bergk). Leipzig 1866.

2) Vgl. auch Schiller (Cotta) 3. Bd. Anm. p. 97.

der stolze *Πανελλήνων ἄναξ* (v. 414), ein Reflex der eigenen Zeit des Dichters, ein „*ὀχλου δοῦλος*“ gleich jenen Demagogen, welche alle Hebel in Bewegung setzten, zur Macht zu gelangen (v. 337 ff.), hernach aber in ihrer ganzen intriganten Unfähigkeit (v. 369; cfr. 373 ff.) von unheilvollem Einflusse gewesen sind.

Anders erscheint der *βασιλεὺς δημοκρατικὸς κατ' ἐξοχήν* Theseus der „Hiketiden“.

Wir lesen in dem „*χαρακτήρ*“ 26 des Theophrast, der von dem *ὀλιγαρχικός* handelt, Theseus habe als erster Demagoge „*ἐκ δώδεκα πόλεων εἰς μίαν καταγαγόντα <τὰ πλήθη> παῦσαι τὰς βασιλείας*“ und habe später einen gewaltsamen Tod durch seine Mitbürger gefunden. Hierzu verweist die Ausgabe der Philologischen Gesellschaft zu Leipzig (1897) auf Isokr. Panath. 128 f.: „*ἀκμάζων τὴν μὲν πόλιν, ὡς λέγεται, διοικεῖν τῷ πλήθει παρέδωκεν, αὐτὸς δ' ὑπὲρ ταύτης τε καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων διετέλει κινδυνεύων*“. Vorsichtiger drückt sich Aristot. *Ἀθ. πολ.* 41 aus: . . „*πρώτη ἔχουσά τι πολιτείας τάξις ἦ ἐπὶ Θησέως γενομένη, μικρὸν παρεγκλίνουσα τῆς βασιλικῆς*“; cfr. Plut. Thes. XXV. Dass übrigens der einmal demokratisch gefärbte Heroenkönig nun auch gleich der selben Demokratie zum Opfer fiel, ersehen wir (ausser aus Plut. Thes. 32; 35) auch aus Suidas, s. v. *Θησείοισιν*: „*μετὰ . . τὸ χαρίσασθαι τὴν δημοκρατίαν τοῖς Ἀθηναίοις τὸν Θησέα, Λύκος τις συκοφαντήσας ἐποίησεν ὀστρακισθῆναι τὸν ἥρωα.*“ Wie Theseus denn allgemein als Stifter der Demokratie galt (cfr Eur. Hik. 352 f. 404 ff., dazu Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. II, 775; Poehlmann, griech. Gesch. p. 72), das macht besonders ein Bild in der Befreiungshalle zu Athen klar, auf dem Theseus mit Demokratie und Demos zusammen dargestellt war. Paus. I, 3, 2. „In Wahrheit aber hatte die dem Theseus zugeschriebene Tätigkeit nur den politischen *συνοικισμός*

zur Folge", Thucyd. II, 15 (cfr. Öd. Col 67; Heraklid. 82); siehe Hitzig und Blümner z. d. St. (Kommentar p. 141).

Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch das Verständnis des euripideischen Theseus, wie er in den „Hiketiden" vor uns tritt, wesentlich erleichtert und näher gerückt.

Nimmt diese Tragödie überhaupt unser ganzes Interesse in Anspruch, insofern als sich hier der vielseitige Dichter in seinem unverblümtesten Subjektivismus entpuppt, so tritt besonders scharf pointiert die Macht der πόλις und die Stellung des Königtums zu und in ihr heraus. Noch schärfer als in des Äschylos „Supplices" (cf. oben, p. 27) ist der König der „Hiketiden" als der erste Beamte seines Volkes und Staates gezeichnet. Kann er sich's nicht versagen, den Argiverkönig alsbald auf diese Seite seines Königtums hin zu examinieren (v. 129 f.; dagegen 1189), so will er auch die Auslösung der Leichen nicht vornehmen, ohne vorher die Stadt befragt zu haben: sei's auch nur formell (v. 393 f. cfr. 375), — denn schaden könne es sicher nichts (v. 349 ff.)!

Die Hauptstelle aber nach dieser Seite hin ist die staatsrechtliche Debatte zwischen dem Thebanerherolde und dem Athenerkönige.

Die Frage des Herolds nach dem „γῆς τύραννος", dem er einen Bescheid von seinem König Kreon auszurichten habe, scheint dem Theseus gar nicht ungelegen zu kommen: es entwickelt sich eine lebhafte Disputation, eine „ἄμιλλα λόγων" (v. 428), bei der natürlich kein Ergebnis herauskommt (v. 465 f.), um so weniger, als „die beiden Redner", wie Dümmler[1]) treffend bemerkt, „eigentlich aneinander vorbeireden, indem sie gegen Missbräuche losziehen, die niemand in Schutz nimmt". Der Athener Theseus (und in ihm der Dichter selbst) kann nun loslegen: von einem

1) Prolegomena zu Platons Staat, Univ.-Progr. v. Basel 1891; p. 17.

„τύραννος“, den er, der Herold, suche, sei überhaupt nichts zu finden:

. . „οὐ γὰρ ἄρχεται
ἑνὸς πρὸς ἀνδρός, ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις.
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν . . .“ (v. 405 ff.).

Nun die Souveränität des attischen Demos in aller Form proklamiert ist, folgt eine ausgiebige Debatte. Zuerst rühmt der Thebaner die Vorteile der Monarchie, bei der die *πόλις*

ἑνὸς πρὸς ἀνδρός, οὐκ ὄχλῳ κρατύνεται (v. 411) — da sei keine Rede von Wankelmütigkeit und Eigennutz, wie dies sich doch nicht vermeiden lasse bei der Herrschaft des zumeist ungebildeten (v. 417 ff.) „*δῆμος*“, den er kurzerhand mit dem „*ὄχλος*“ zusammenwirft. Auf diese mehr negativ gehaltene Verteidigung der Monarchie erwidert Theseus scheinbar unwillig, aber doch mit einer gewissen behaglichen Genugtuung, „*ὥσπερ ἐν πεσσοῖς*“ (v. 409): er stellt an die Spitze seiner stark konventionell gehaltenen Ausführungen, die sich hinwiederum nicht so scharf gegen das Königtum überhaupt als vielmehr gegen die Ausartung persönlichen Regiments, gegen die „*ἀόριστος μοναρχία*“ (Aristot. Rhet. 1366 a 2) der willkürlichen Tyrannis richten, den Satz:

„*οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει*“, (v. 429), der im folgenden (bis v. 455) eingehend begründet wird; (ähnlichen Auslassungen begegnen wir im Jon 621 ff. Hippol. 1013 ff. ÖTyr. 585 ff., besonders scharf pointiert aber im Munde der Königinmutter Jokaste gegenüber der brutalen Cäsarenmoral des Eteokles, Phön. 549 ff.). — Hierbei hat sich aber Theseus auf die eigentliche Frage des thebanischen Herolds gar nicht eingelassen, auf den „Hinweis der Unterdrückung der Intelligenz durch die Herrschaft der Mittelmässigkeit. Indem er aber dem von dem Herold geltend gemachten Staats- und Kulturinteresse das

egoistische Interesse des volksfeindlichen Absolutismus substituierte, wird es ihm ein Leichtes, die gegnerische Ansicht ins Unrecht zu setzen" (Poehlmann, „Sokrates und sein Volk," p. 86; München, 1899). Hinterher, als sich dies politische Bekenntnis vom König losgerungen hat, als er des Herolds Reden „*μαιαίους*" (v. 583) nennt und ihm vorwirft, dass er die Vollmacht des *ἄγγελος* durch sein „*περισσὰ φωνεῖν*" (v. 459) weit überschritten habe — klingt's nicht wie eine nachträgliche Entschuldigung des Dichters gegenüber seinem Publikum? Freilich, im letzten Grunde war's nur eine augenfällige Popularitätshascherei des Dichters selbst, der sich's vorgenommen, einmal „*γνώμην ἀποφήνασθαι*" (v. 336) und der damit in der Person des Theseus den Preis seines Vaterlandes verband, dessen „*ἰσονομία*", das Palladium Athens, er seinem Helden dankbar zuschreibt (v. 349 ff.; cfr. 433 ff. 477). Mit Recht nennt bereits die *ὑπόθεσις* das ganze Drama ein „*ἐγκώμιον Ἀθηνῶν.*" —

Dem selben Republikaner-König, einem gemässigteren Sohne seines gesprächigen Vaters, begegnen wir in dem Athener Demophon der „Herakliden". Auch seine *πόλις*, die er als „*ἐλευθέρα*" rühmt (v. 287; cfr. 113. 62), ist aufgebaut auf der *παρρησία* und *ἰσηγορία* (v. 181 ff.); und auch seine Herrschaft trägt einen mehr als konstitutionellen Charakter: die Volksversammlung (v. 335) ist der ausschlaggebende Faktor (vv. 94. 96. 108. 1019). Darum macht sie auch Schwierigkeiten, als sie nicht befragt worden ist, und droht sogar mit einem „*οἰκεῖος πόλεμος*", v. 415 ff.; cf. 165 ff. Aber der König will Friede haben mit seinem Volke: Vertrauen soll zwischen ihm und seinen „Mitbürgern" (v. 826!) herrschen, wie er das in den schönen Worten ausspricht:

„*οὐ γὰρ τυραννίδ' ὥστε βαρβάρων ἔχω·*
ἀλλ' ἢν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι."

Wenn wir nun zum

II. Kapitel

übergehen, das

die Ähnlichkeiten im Königsbilde der 3 Tragiker

behandeln soll, so erörtern wir als erstes Moment in

§ 1: Niederschlag der historischen Tyrannis.

Wir haben bereits in der Einleitung gesehen, wie bedeutsam die spätere Tyrannis die Darstellung der Tragödienkönige beeinflusst hat, wie vor allem das Moment der *ἀπιστία* das heroische Königsbild wandelte. Interessant ist, wie Aristoteles das innerste Wesen dieser Regierungsform zusammenfassend dahin definiert (Polit. 1314a 15 ff., ed. Susemihl³, Lpz. 1882): *„ἔστι δ' ὡς εἰπεῖν πάντα ταῦτα περιειλημμένα τρισὶν εἴδεσιν· στοχάζεται γάρ ἡ τυραννὶς τριῶν, ἑνὸς μὲν τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους (οὐδενὶ γὰρ ἂν μικρόψυχος ἐπιβουλεύσειεν,) δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις· οὐ καταλύεται γὰρ πρότερον τυραννὶς πρὶν ἡ πιστεύσωσί τινες ἑαυτοῖς· διὸ καὶ τοῖς ἐπιεικέσι πολεμοῦσιν ὡς βλαβεροῖς πρὸς τὴν ἀρχὴν οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν ἄρχεσθαι δεσποτικῶς, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστοὺς καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις εἶναι καὶ μὴ καταγορεύειν μήτε ἑαυτῶν μήτε τῶν ἄλλων· τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων· οὐθεὶς γὰρ ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ δυνάμεως ὑπαρχούσης“*. Ganz überein damit stimmen wiederholte programmatische Äusserungen der Dichter selbst, die alle drei ihrem Abscheu vor dieser Staatsform unverhohlen Ausdruck geben, – am stärksten Sophokles in fragm. 789 N², – und die auch ganze Stücke zum Beweise dieser ihrer Gesinnung gedichtet haben: Äschylos charakterisiert sich in der Orestie (besonders deutlich Agam. 1318 f.),

Sophokles in seiner „Elektra“, Euripides am klarsten in seinem „Herakles“. Es genügt, von einzelnen typischen Äusserungen hinzuweisen auf Äschyl. Prom. 227 f. (cfr. Schol. 224 Ddf.); Sophokles hält jene berühmte Verteidigungsrede im Öd. Tyr. 584 ff. direkt gegen die Tyrannis; Euripides ergreift vollends gerne die Gelegenheit, die Tyrannis mit all ihrem Scheinwesen und ihrer Gefährlichkeit eindringlich abzuweisen; so besonders in den Hiketiden, wo er das Wesen derselben in ihrer unumschränkten Herrschermacht (v. 431 ff.), mit ihrer Furcht (v. 444 ff.), mit ihrem Misstrauen (v. 447 ff.) in schwarzen Farben ausmalt; cfr. Hipp. 1013 ff. Jon 621 ff. 597. Phön. 549 ff. fragm. 608 N².

Es ist sehr bezeichnend, dass der erhabene, gläubig fromme Äschylos mit diesen Gedanken auch vor dem Götterberg Olympos nicht halt macht: dort oben werden ganz dieselben Händel ausgefochten wie auf Erden, der Götterkreis mit seinem Handeln und Streben ist weiter nichts als ein in höhere Masse gerückter Abklatsch irdischer Leidenschaften, irdischer Kleinlichkeit. Dynastieen von Göttern sind gekommen und wieder gegangen; nunmehr hat sich Zeus auf den Thron des Vaters (Prom. 231) geschwungen, mit Gewalt (Eumen. 631), aber erst nachdem eine „στάσις“ unter den Göttern niedergezwungen worden war (v. 203 ff.). Nun regiert er droben als der unumschränkte Himmelsherr, der keine Verantwortung kennt (vv. 34. 327 f. 150 ff. 165. 313 f.), aber auch keine Dankbarkeit (v. 308 ff. 439 ff.); der ganz nach eigenem Rechte seine Gesetze gibt (v. 189 f. 406 ff. 1067), welche gefügige Werkzeuge ausführen helfen (vv. 618. 940 f. 953. 965. 982), und Ehrenstellen und Ämter zur Belohnung an seine Götter verteilt (v. 231 ff.), während die Menschen leer ausgehen müssen (v. 234 ff.) — könnten wir uns eine unverblümtere Kritik dieser auch auf die Götter übertragenen Staatsform denken als diesen Ausdruck stärksten

Widerwillens gegen allen Absolutismus aus dem Munde eines freien Bürgers in dem Athen des 5. Jahrhunderts, der, selbst noch einer von den gefeierten *Μαραθωνομάχαι* (vgl. Herakles 125 ff. 258 f.), Hellas seine Freiheit dereinstens miterkämpft! —

Hatte so der Dichter in seinem an irdische Zeitverhältnisse nicht gebundenen „Prometheus" die Zustände seiner Vaterstadt unbedenklich in den Götterstaat hineinprojizieren können, so treten uns auch sonst bei den drei Tragikern viele gemeinsame Züge der historischen Tyrannis entgegen, mit denen sie ihre Heroenkönige ausgestattet haben.

Wollte sich ein Vornehmer im Griechenland des 6. Jahrhunderts zum *τύραννος* aufwerfen, so waren dazu in allererster Linie mächtige, einflussreiche „*φίλοι*" nötig, dazu die Gunst der Menge, („*πλῆθος*",) nicht zuletzt, zum Ködern der Massen, „*χρήματα*": das ersehen wir vortrefflich aus Öd. Tyr. 540 ff.; cfr. Choe. 698. Öd. Col. 1296 ff. Orest. 435. 894 Gar manchmal geht über Blut der Weg zum Throne (Herakles 33. 65 f 255 ff. Agam 1308 f.), in dessen Besitz sich der Parvenu dann als den rechtmässigen Herrscher geriert, der sich's wohl sein lässt; Ag. 1609 f. Choe. 972. 131. Soph. El. 1290 f. Antig. 1056. Eur. El. 939. 947 f. 319 ff. Im Gefühl des Hasses aber, der ihn umgibt (Choe. 104. 374 ff.; Eur. El. 643), muss er alsbald für seine persönliche Sicherheit fürchten: darum umgibt er sich mit „*λοχῖται*" (Agam. 1620. Choe. 749 f. Eur. El. 616. 629. 798), mit Häschern (Bacch. 226 ff.; cfr. Herakles 82 f. 593 f. Öd. C 723. 1029 ff.), die seine Befehle auszuführen haben, und muss in allererster Linie darnach trachten, die etwa noch übrigen Glieder des rechtmässigen Herrscherhauses aus dem Wege zu räumen; Heraklid. 813 ff. 1000 ff. 449 f. Herakles 166 ff. 725.

Als *τύραννος* nun . . „*κρατεῖ* . . *εἰς τὸν νόμον*

κεκτημένος | αὐτὸς παρ᾽ αὑτῷ“ (Hik. 431 f.): so ist er in der Tat ein absoluter Herrscher (Ant. 734. 736. 738; cf. Suppl. 355), für den es kein anderes Recht gibt als das Recht des Stärkeren, wie es besonders rücksichtslos der Thebaner Eteokles, der Übermensch auf dem Throne, proklamiert (Phön. 507 ff. 524 f. 590 f. 627 f.). Diese seine Machtvollkommenheit und dieses Machtbewusstsein, seine *„δεινὰ λήματα“* (vgl. Med. 119 ff.), lässt ein solcher *τύραννος* auch überall spüren, ist nur erst einmal jegliche Gefahr für ihn vorüber (Soph. El. 1458 ff, cf. 1153 ff.); sein typisches Programm lesen wir in den Worten des Ägisth, Ag. 1609 ff.

„ἐκ τῶν δὲ τοῦδε χρημάτων πειράσομαι
ἄρχειν πολιτῶν· τὸν δὲ μὴ πειθάνορα
ζεύξω βαρείαις οὔτι μὴ σειραφόρον
κριθῶντα πῶλον· ἀλλ᾽ ὁ δυσφιλεῖ σκότῳ
λιμὸς ξύνοικος μαλθακὸν σφ᾽ ἐπόψεται.“ —

(cfr. 1588 ff.)

Da gibts keinen Widerspruch, kein Löcken wider den Stachel (Agam. 1595): die Untertanen sind ja nur *„δοῦλοι“* (Aias 1235. Antig. 479; Phoen. 520. 628), die *„ὑπὸ ζυγῷ νῶτον δικαίως“* zu tragen haben (Ant. 291 f.), die sich einfach beherrschen und kommandieren lassen müssen (Öd. Tyr. 628. Antig. 671; cfr. Ai. 1352. 668. Ant. 59 f. 63 f. 449. 480 ff. 873 f. Öd Col. 883. Soph. El. 396 f. (340) 1014; Eur. El. 898 f.): da muss die *„ἐξουσία“* genügen, wo von einer *„δικαιολογία“* keine Rede sein kann: sic vult, sic iubet (Ai. 1050), aber auch „stat pro ratione voluntas“, Öd. Tyr. 628; cfr. 530. Antig. 705 ff. 1105. Als *„ὑλάγματα“* (Ag. 1602. 1643) werden die Aeusserungen der Untertanen abgetan, ihre *γλῶσσα* ist eine *„ματαία“* (Ag. 1633), ihre Ergebenheit ein hündisches Anwedeln (cfr. Ag. 1636; Antig. 509). Sein Motto ist: *„δοῦλε, δεσποτῶν ἄκουε καὶ δίκαια καὶ ἄδικα“* (Schol. Choe. 71). Wenn der Herrscher in anmassendem Hochmut doktrinärer Selbstherrlichkeit (Ant.

711. 744. 1028 ff.) also dekretiert (Ant. 173. 198 ff. 280 ff.), wagen natürlich die Untertanen, wenn sie überhaupt den Mund auftun, nicht freimütig sich zu äussern (Choe. 74 ff.; cfr. Bacch. 775), denn sie fürchten sich vor ihm (Choe. 47 ff. 52 f. Antig. 329 ff. 504 f. 509. 690 ff. 700; 216, 220); und geben sie doch ein Urteil ab, so lavieren sie in devotester Form (Antig. 681 f. 724 f. Öd. Tyr. 530; cfr. Ant. 1259 f. Hipp. 876), erst angesichts der Katastrophe kommt ihnen der Mut (Antig. 1270. Hipp. 1264). Merken aber solche Machthaber selbst, dass sie von der Gerechtigkeit ihrer Sache doch nicht so ganz überzeugt sind, so theoretisieren sie gerne und halten grosse sentenzenreiche Reden, um dadurch ihren „ἥττω λόγον“ in Wahrheit zu einem „κρείττω“ zu machen (Antig. 178 ff. 672 ff. Schol. Ai. 1091); hinter all diesen Sophistereien aber versteckt sich mitunter eine schnöde Undankbarkeit (Ai. 1045 ff.; cfr. Schol. Prom. 228 K.) Alles in allem: „ὕβρις φυτεύει τύραννον“, wie es das herrliche Chorlied im ÖT. 873 ff. ausspricht: Übermut im Hochgefühl der eigenen Macht, (Bacch. 635 f. 795. 1325 f. 1347, sogar gegen einen Gott; vgl. die ὑπόθεσις), der bis zur Roheit gehen kann (Ant. 773 ff. Soph. El. 379 ff.; Bacch. 310. 346 ff. 351. Heraklid. 924 f. 933), in brutaler Gewalt sich gefällt, (Iph. Aul. 306 ff. Andr. 577 f. 719 ff. 75. Bacch. 509 ff. 1035) und durchaus niedrig in der Gesinnung bleibt (Eur. El. 326 ff.), auch im Tode noch verächtlich (Soph. El. 1500; cf. Ai. 1366).

Neben diesem Zuge autokratischer „ὕβρις“ ist im Bilde der tyrannisch gefärbten Königsgestalten besonders ausgeprägt der typische (Prom. 227 „φυσικῶς“) Zug der „ἀπιστία“, gepaart mit φόβος.

Dieses Misstrauen des Tyrannen richtet sich in erster Linie gegen die ihm Nächststehenden, gegen seine Verwandten und Freunde, die ihm zu seiner Stellung verholfen haben (Schol. Öd. Tyr. (Ddf.) 596; Prom. 228); besonders aber den eigenen Familienangehörigen gegenüber

ist der Gewaltherrscher gleich mit seinem schlimmen, oft ganz unbegründeten Wahn zur Hand (Öd. Tyr. 608. 656; 617). Bald wittert er ein Komplott gegen seine eigene Herrschaft: Öd. Tyr. 535 ff. 378. 399 f. Antig. 289 ff. 531 ff. 1033 ff.; bald vermutet er Bestechung: Öd. Tyr 124 f. Ant. 221 f. 302. 312 ff. 326. 322; ein anderes Mal hinwiederum bangt ihm für sein Leben (Choe 688 f. Hec. 1017. Eur. El. 807. 832 f.; cfr. Soph. El. 1452). Darum möchte er auch im Gefühle seines Unrechts, das ihn auf den Thron geführt (Choe. 624 ff. Eur. El. 771. 957 f.), vor lauter Furcht am liebsten derer sich entledigen, die er als seine Hauptfeinde erkennt: der Kinder und Anverwandten des rechtmässigen Königshauses; ehe sie nicht aus dem Wege geräumt sind, kann er keinen ruhigen Schlaf finden (Soph El. 293 ff. 783 ff. cf. 773; Heraklid. 991 ff. Eur. El. 617). Dazu scheut er kein Mittel: so wird auf den Kopf des Orestes ein Preis von Ägisth gesetzt (Eur. El. 33; cfr. 807 f. 831 ff.), Elektra muss eine Mesalliance mit einem wider Ägisths Vermuten braven Bauersmann eingehen (Eur. El. 22 ff. 39 ff.), damit kein „ποινάτωρ" diesem erstehe (Eur. El. 266 ff.; cfr. Soph. El. 964 ff.); selbst auf den greisen Diener, der Orest damals gerettet, erstreckt sich die Rache: Eur. El. 412. Schmählicher Untergang droht den Herakliden, in denen der feige (v. 744) Eurystheus mit Recht seine gefährlichsten Gegner sieht (vv 1000 ff. 467 ff. 13 f. 49 ff. cf 944); ebenso glaubt Menelaos gegen Andromache und Molossos in eigenem wohlverstandenem Interesse vorgehen zu müssen (Andr. 519 ff. 407) 537 ff 378 f.). Kurz, in Wirklichkeit ist diese ganze Tyrannenherrlichkeit, sei sie auch „τῶν θεῶν μεγίστη", wie der herrschaftstrunkene Eteokles rühmt (Phön. 506; cfr. 531 ff.), doch nichts anderes als eine gleissende Herrlichkeit, ein leerer Schall: mit Gewaltsamkeit und Blut begonnen (Herakles 65 f. Ag. 1308 f.); mit Grausamkeit und Wollust fortgeführt (Ag. 36 ff 19), wo Schweigen Gold sei (Ag.

524 ff.); mit Schrecken und Mord gar bald endend, in ein Nichts zerstiebend — „κενὸν μὲν οὖν“ (Phön. 551 ff.) — und um so grösser dann der Jubel, wenn der „Tag der Freiheit“ angebrochen (Choe. 1043 f.), wenn Gottes Rache die frevelhaften Herrscher ereilt (Choe. 751; Eur. El. 771. 958. 866 ff. 876 ff.).

Als der Typus des τύραννος und das abschreckende Bild eines solchen erscheint der Thebanerfürst Lykos im „Herakles“ des Euripides. Die Zeichnung dieses „Heroenkönigs“ ist in der Tat ein getreuer Reflex des zu Ende gehenden 6. Jahrhunderts.

Wir sehen einen Auswärtigen (v. 32. 256), jung an Jahren (v. 233), von der Partei der „Jungen“ in die zwiespältige Stadt gerufen (vv. 34. 257. 542 f.; cf. 588 ff.) und durch blutigen Mord den Thron usurpieren (vv. 33. 255 ff 1167 f., cf. 567). Nun gilt's die ohnehin angefeindete (v. 258 ff.) Herrschaft zu befestigen und vor allem die Reste der rechtmässigen (v. 769 f.) Herrscherfamilie — so viel ist wenigstens aus der Heroenzeit übrig geblieben — auszutilgen, damit in ihnen nicht Rächer erstünden (vv. 166 ff.; cfr. 207 ff. 82 f. 42 f. 546 f. 725), worin seine „πρόσπολοι“ (vv. 332. 724; 240 ff.) ihn treulich unterstützen. Ein Zwingherr, ein „δεσπότης“ im allereigentlichsten Sinn (v. 274; 141), voll tyrannischen Übermuts und brutaler Roheit gegen Herakles' Familie und dessen Anhänger (vv. 245 ff. 445. 454. 459), dabei selbst aber ein ausgesprochener Feigling (v. 210. 810), kurz, ein echter „Bühnenbösewicht“[1], masst er sich an, in den ihm am liebsten tätlich opponierenden Greisen (vv. 252 ff. 268 ff. 312 ff. 436 ff.) seine „δοῦλοι“ zu sehen (v. 251), die er auch entsprechend behandeln möchte (v 247 ff.); und wie ihn dann die „gerechte“ Strafe ereilt (v. 813 f.), da wird sein „Wehe“ (v. 749) dem treuen Chor zu einem

1) Wilamowitz, Herakles², I, 118. (Berlin 1895).

„μέλος φίλιον“ (v. 750 f.): wir können uns denken, mit welchem Hochgefühl auch das Volk von Athen, das im Theater gespannt mag gelauscht haben, diesen Ausgang vernahm — Freiheit über alles: das war das liebste Lied ihren Ohren, ihrem Herzen[1]). . . . . .

Bevor wir uns dem zweiten (anachronistischen) Moment in der gemeinsamen Darstellung der Könige, der

§ 2: Bedeutung des demokratischen Elements

zuwenden, sei kurz die Frage gestreift: wie standen die einzelnen Dichter selbst der zu ihrer Zeit herrschenden Verfassung, eben der Demokratie, gegenüber?

Äschylos gibt uns die Antwort darauf in seinen „Eumeniden“. Wir merken: hier spricht kein Anhänger der Demokratie, wie sie sich im Laufe der Zeiten entwickelt hatte, sondern der Aristokrat des Geistes ist auch seiner politischen Richtung nach ein Aristokrat. Dies spricht der Chor aus in den Worten:

„μήτ' ἄναρκτον βίον
μήτε δεσποτούμενον | αἰνέσῃς.
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὤπασεν, ἄλλ' ἀλλᾳ δ' ἐφορεύει.“ (v. 520 ff.)

Galt doch dies ganze Stück einer unmittelbar aktuellen Tagesfrage, der Verherrlichung des altehrwürdigen Blutgerichtshofes vom Areopag, den der Dichter hatte halten wollen, während die immer radikaler vordringende Demokratie auch dies letzte Bollwerk alter Adelsherrschaft mehr und mehr beschnitt und tatsächlich zuletzt ganz beseitigte; Eum. vv. 680 ff. 686 ff.

---

1) Vgl. auch Aristoph. vesp. 417!

Ganz anders Sophokles, der nach der Vita „*καὶ ἐν πολιτείᾳ καὶ ἐν πρεσβείαις ἐξητάζετο*“: so als Vorsitzender der Hellenotamien, in welcher Stellung er ganz im Sinne der Politik des Perikles wirkte; bald darauf als Stratege und Diplomat zugleich im samischen Feldzuge. Im hohen Alter wurde er dann, wie Ed. Meyer in seinen „Forschungen zur alten Geschichte“, II. Bd. p. 418 erwähnt, nochmals in die hohe Politik hineingezogen, indem er im Jahre 411 als einer der 10 „*πρόβουλοι*“ (cfr. Suid. = Schol. Aristoph. Lys. 421) für die Einsetzung der Vierhundert stimmte, mit der Verlegenheitsausrede, dass er „keinen bessern Rat wusste“, also wenigstens passiv zustimmte; Arist. Rhet. 1419 a 26 ff. „Aus dieser Erzählung des Aristoteles folgt natürlich nicht, dass er oligarchisch gesinnt war. Ein Anhänger der radikalen Demokraten der nachperikleischen Zeit wird er allerdings nicht gewesen sein“ [1]).

Aber sicher war er ein Freund der gemässigten Demokratie: alles in allem eben auch „*ὡς ἄν τις εἷς τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων*“ [2]), ein echter überzeugter „*φιλαθήναιος*“.

Euripides hinwiederum, der sich von dem aktiven politischen Leben geflissentlich fernhielt, benützte verschiedene seiner Dichtungen zur Besprechung der politischen Tagesfragen; im übrigen zeigt auch er sich als einen Freund der Demokratie, der er einen zweiten und grösseren Perikles in der Person des Alkibiades gewünscht hätte [3]). Aber von der radikalen Demokratie will er nichts wissen: „von ihr hat er sich, als seit dem Nikiasfrieden ihre Gebrechen immer handgreiflicher hervor-

---

1) Ed. Meyer, a. a. O., p. 87. (Halle 1898).

2) Jon bei Athen. 604 D (XIII).

3) Siehe Wilamowitz, Herakles[1] I, p. 13 ff. (Berlin 1889).

traten, mit wachsender Entschiedenheit abgewandt“ [1]). So versäumt er es nicht, seine scharfe Kritik gegen die von Demagogen irregeleitete Menge immer wieder zu richten (Hec. 254 ff., cfr. Iph. Taur. 678. Orest. 772; Schol. Or. 371. 903). Aber deswegen „einen erklärten Volksfeind und Förderer der Oligarchie“, wie Fritzsche zu Aristoph. „ran.“ 952 will (vgl. Wilam. „Her.[1]“ I, p. 15. Anm. 22; Kock z. d. St.) in ihm zu sehen ist man um so weniger berechtigt, als nach dem Zeugnis des selben Aristophanes seine Tragödie überhaupt mehr auf den Demos zugeschnitten war [2]) (ran. 771 ff.) und gerade Euripides' freudiger Preis der *ἰσονομία* und *ἰσηγορία* seines Athen besonders laut erschallt. Kein Wunder, wenn er unter dem Druck der politischen und persönlichen Erschütterungen und Enttäuschungen vor der Welt sich verschliesst, um sein Leben ganz der „Liebe zur Weisheit“ zu widmen und abgeschieden von dem leidigen Getriebe des Tages (Andr. 785 ff. Jon 595 ff. 632 ff. 646 f.) den Musen zu dienen (Herakles 674 ff.).

Es war darnach nur selbstverständlich, wenn die demokratischen Tendenzen des damaligen Athen ihren unverkennbaren Niederschlag auch in der Tragödie hinterliessen — besonders in der Darstellung der Könige.

Gar zahlreich und mannigfach, fein und grob sind die Fäden, die aus dem vielverschlungenen und doch auch wieder so durchsichtigen Gewebe der demokratischen Ver-

---

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert., IV. Band, p. 152. (Berlin und Stuttgart 1901).

2) Roemer, Lit.-ästh. Bildungsstand p. 59 f. (Abh. d. b. A. d. W., 1902).

fassung Athens in die Königsgestalten hineinverwoben worden sind.

Der Ort, wo die Macht der athenischen Demokratie sich hauptsächlich kundgab, war die *ἀγορά*, die Versammlung des souveränen Volkes von Athen (cfr. *Ἀθ. πολ.* cap. 41), mit ihrem Parteileben und ihren Händeln, aber auch mit ihrem Glanz und ihrer Grösse. Es ist ungemein bezeichnend, dass ein Äschylos es sich nicht versagen kann, die Parteiverhältnisse seiner Vaterstadt sogar in den Olymp und seinen Götterstaat hineinzutragen: auch droben bricht eine „*στάσις*“ aus (Prom. 203 ff.), Bundesgenossen werden gesucht (v. 221 ff.)[1], und nur mit List wird schliesslich die Entscheidung herbeigeführt, in der die „*νέοι*“, Zeus mit den Seinen, aufkommen (v. 954; Eum. 711), die sich dann in die Reichsgewalt teilen (v. 231 ff.). — Und ebenso interessant ist es, wenn im Orient, wohin uns der selbe Dichter in seinen „Persern“ versetzt, der alte König Dareios die überraschende Frage an den Chor stellt, ob etwa eine „*στάσις πόλει*“ hereingebrochen sei (vv. 706; cf. 673), und die Königinmutter Atossa, ein echt orientalischer Fürstentypus, ihrer Genugtuung darüber Ausdruck verleiht, dass Xerxes, der unglückliche Besiegte, trotz alledem weiter herrschen könne, „*οὐχ ὑπεύθυνος πόλει*“! (213 f.)

Sehen wir nun genauer zu, inwieweit auf die Zeichnung der Heroenkönige selbst das demokratische Moment von Einfluss gewesen ist, so machen wir fast durchgängig die Beobachtung, dass sie „mit mehr als einem Tropfen demokratischen Salböls geweiht sind“[2]).

---

1) Vgl. hierzu Köchly, „Sendschreiben über Äschylos' Prometheus“, spez. p. 45 f. (Akademische Vorträge und Reden, I. Zürich, 1859).

2) Hecht, a. a. O. I, p. 9.

Das Volk, das den Dichtern immer vorschwebt, ist naturgemäss der athenische Demos (Hik. 406. 417 ff.; cfr. Antig. 670. ÖT. 939 f. Öd. Col. 66; Kykl. 119), bestehend aus den freien *πολῖται* (Agam. 819. ÖT. 1164. 513. Hik. 247 u. o.) einer auf *παρρησία* und *ἐλευθερία* gegründeten (Heraklid. 181 ff.) Stadt, die „*ἄνευ νόμου οὐδὲν κραίνει*“ (Öd. Col. 913 f.). Überall erscheint der Demos als ein gewichtiger Machtfaktor im staatlichen Leben. Gewiss hatte auch im Agam. des Äschylos der Chor seinem heimkehrenden Könige freimütig, ohne eine Spur von Byzantinismus, seine ernste Missbilligung über den unternommenen Heereszug ausgesprochen (Ag. 763 ff.; cf. 205 ff.); — war dann bei Sophokles speziell im Öd. Tyr. mit seinen mancherlei Angriffs- und Verteidigungsreden reichlich Gelegenheit zur Betätigung dieses Gutes der *παρρησία* gegeben (ÖT. 408 ff. 544), so ertönt ihr, dem mächtigen Grundpfeiler des athenischen Staatslebens, der sonderliche Preis des dritten Tragikers, der seiner scheidenden Phaidra den Abschiedswunsch für ihre Kinder in den Mund legt: „*ἐλεύθεροι | παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν | κλεινῶν Ἀθηνῶν*“, Hipp. 421 ff. Diese *ἰσηγορία* ist das kostbare Gut jedes einzelnen Atheners, das Kennzeichen des freien Bürgertums (Phön. 391 f. Jon 672 ff. El. 1056 (1049); cfr. Iph. Aul. 330).

Aber nicht nur „*ἐλευθερία*“, auch „*ἰσονομία*“ hört man's schallen: das verkündet der Heroenkönig Theseus als Vertreter der perikleischen Demokratie in seinem berühmten Disput mit dem Thebanerherolde (Hik. 408; cfr. Phön. 538); das preist der „Thronfolgerliberalismus“ [1]) Haimons in der Antig. 737 (cf. 735); davon rühmt Kreon in Öd. Tyr. 630. Trotzdem aber fällt unter Umständen auch einem Einzelnen, dem „*στρατηγός*“, aller Kriegsruhm zu, der doch auch nur einer unter tausend ist

1) Hecht, a. a. O. II, p. 10.

(Andr. 693 ff. cfr. Agam. 558 f.). Das war eine Klage, wie sie aus den unteren Schichten sich gerne gegen den auch an Intelligenz Höherstehenden richtete: war es doch eine Lieblingstätigkeit des omnipotenten Volkes von Athen, gerade so, wie das Nörgeln heute noch dem Volke im Blute steckt, seine beissende Kritik an den verantwortlichen Leitern des Staates auszulassen. Ein schlagendes Beispiel dafür ist der König der äschyleischen „Supplices", der weiter nichts als der erste Beamte des Staates mit dessen — Schattenseiten ist (vv. 350 ff. 382 ff. 395 f. 343 f.), und das Volk immer erst befragen und bereden muss (vv. 500 ff. 595 ff.; cfr. Öd. Col. 1298. Orest. 705. 1610 f.), bei aller Willfährigkeit aber doch seiner übelwollenden Kritik ausgesetzt ist (Schol. Suppl. 468; cfr. Sept. 4 ff.); und auch der demokratische König der „Hiketiden" hält es doch für angezeigt, seinem Volke lieber Mitteilung von seiner Absicht zu machen (vv. 355. 247. 350 f. cf. 129 f.), wodurch es „gnädiger" werde (cfr. Suppl. 471). Die Exekutive selbst liegt beim Volke (Suppl. 603 f. 580 ff. 705 f. 909 ff.; Hik. 375. 393 ff. Heraklid. 95 f.); und handelt es sich vollends um Reformen des Gemeinwesens oder um bedeutsame Entscheidungen, so darf der König nicht selbständig Verfügungen treffen, sondern er muss „*κοινοὺς ἀγῶνας ἐν πανηγύρει*" abhalten, um

„*τὰ δ' ἄλλα πρὸς πόλιν τε καὶ θεούς*"

zu beraten (Agam. 808 ff.; cfr. 491) und seine Wünsche durchzusetzen (Heraklid. 335. 1019; dagegen 964). Aber die Volksversammlung beiseite zu lassen, führt schwere Verwicklungen herauf, zum mindesten „*διαβολαί*" (Heraklid. 422; cfr. Hec. 863), unter Umständen auch „*συστάσεις*" (Heraklid. 419). Auf jeden Fall ist es gewagt, die „*φήμη δημόθρους*" (Agam. 901 f.) zu ignorieren (Antig. 692 ff. 700. 733 ff. Alkest. 954 ff. 1057. 210 ff. Eur. El. 30. 643 ff. 904), die bis zur „*ἀρὰ δημόκρατος*" (Agam. 437 ff. 429 ff. 454 ff.; Orest. 102 f. 119), ja bis zur

Verbannung durch das Volk (Ag. 1363 ff. 1373; cfr. Öd. Col. 440. Suppl. 594, dagegen 6 f.) sich steigert und auch eine tätliche Volksjustiz mitunter in bedrohliche Nähe rückt (Ag. 1584 ff.; cfr. Orest. 58 ff. Öd. Col. 435). Ja, selbst die Gefahr einer „*δημόθρους ἀναρχία*“ droht (cfr. Heraklid. 419), die „*βουλὴν καταρρίψειεν*“ (Ag. 847 ff.; cf. v. 258).

Was aber vom Volke im Frieden gilt (cfr. Öd. Col. 737 f., dagegen 850 f.; Orest. 427. 49 f.), das masst sich auch das Heer im Kriege an. Lehrs spricht in den „populären Aufsätzen[2]“ (p. 24) von dem griechischen Heere als moralischer Person mit einem entscheidenden Willen, der zwingend und hemmend für die Regierenden in den trojanischen Begebenheiten bei den Tragikern eingreife, — „deutlich genug eine Einmischung der atheniensischen Demokratie“; Ai. 722 ff. Phil. 1226. 1243. 1250. 1257 f. 1293 f.; cfr. 1404. Troad. 179. 711. Hec. 107 ff. 188 ff. 384. 506. 509 f. 1249. Iph. Aul. 814 ff. Rhes. 137 (cf. 132). Von seiner Macht weiss besonders der Agamemnon der „Iph. Aul.“ zu erzählen: vv. 511 ff. 532 ff. 1012. 1264 ff. 1346 ff.[1]); aber man darf sich auch nicht allzusehr von ihm imponieren lassen (v. 517; cf. 1357): wenn es allerdings der Fesseln sich einmal entrafft, wird es sogar tätlich; Ai. 252 ff. 728 ff. 408 f. So kommt es, dass Euripides die „*ἀκολασία*“ des Schiffsvolks wiederholt geisselt, auch da, wo es ganz gegen das *πιθανόν* verstösst (Hec. 605 ff., cf. 572 ff. 672 f.)

Kurz, überall finden sich im Bilde der Könige Spuren von der Allgewalt des souveränen Demos: so werden diese zu mehr oder weniger schwächlichen Werkzeugen des Volkes, dem sie sich stille, oft zähneknirschend unterordnen müssen.

---

1) Nicht minder der Heereskönig der „Hekabe“ (bes. 863 ff.!)

Wir haben bereits (p. 44) erwähnt, wie das Volk, an sich unselbständig, ein Spielball in der Hand seiner „προστάται", sei's zum Guten, sei's zum Schlimmen ist (Orest. 772 f.); um so schärfere Anklage gilt es darum zu erheben gegen jenes gewissenlose Demagogenstrebertum (Hik. 412 ff). das seinen traurigen Beruf darin sieht, der grossen Masse nach dem Munde zu reden und im übrigen seinen eigenen Vorteil zu suchen.

Werden diese ungesunden Zustände aus dem Munde des Peleus in Androm. 699 ff. scharf gegeisselt, wenn junge (Hik. 232 ff. 160), eitle (Hec. 625), oft ganz unfähige (Iph. Aul. 373 ff.) Heisssporne aus lauter Ehrsucht mit Zuhilfenahme aller nur möglichen Mittel (Iph. Aul. 337 ff.) die ganze Stadt auf eine abschüssige Bahn, ja ins Verderben leichten Herzens reissen (Hik. 879 f.; cfr. 423 ff. I. A. 366 ff.), die sich solchen „ἡγούμενοι" (Phil. 386 f.) anvertraut — während hinwiederum die fähigen Elemente sich zurückhalten (Hec. 306 ff.), welche die berufenen Führer der notwendig einer Führung bedürfenden Masse wären (Orest. 696 ff.), — so ist besonders heftig auf sie der bittre Zornesausbruch der schmerzlich bewegten Hekabe gemünzt, wenn sie dem Odysseus — es ist das nicht zufällig — die Worte ins Gesicht schleudert:

„ἀχάριστον ὑμῶν σπέρμ', ὅσοι δημηγόρους
ζηλοῦτε τιμάς· μηδὲ γιγνώσκοισθέ μοι,
οἳ τοὺς φίλους βλάπτοντες οὐ φροντίζετε,
ἢν τοῖσι πολλοῖς πρὸς χάριν λέγητέ τι." (Hec. 254 ff.)

Interessant ist, dass bereits die Alten zu v. 254 (Ddf.) bemerken: „εἰς τοὺς κατ' αὐτὸν δημηγοροῦντας ἀποτείνει τὸν λόγον, ὡς διὰ τὸ τοῦ δήμου ἀρεστὰν βλάβην τοῖς φίλοις προξενοῦντας, κατατρέχει δὲ ὁ Εὐριπίδης διὰ τῆς Ἑκάβης τῶν τότε δημηγόρων. εἰς τοὺς κατ' αὐτὸν δημοκοποῦντας ῥήτορας λέγει."

Speziell aber erscheint das Bild des historischen De-

magogentums, das Theophrast als „*μισητόν*“ in seinem 26. *χαρακτήρ* bezeichnet (cfr. Plutarch, Thes. 32), hineinverwoben in die Königsgestalt des Ithakers, dessen Charakter, zumeist bei Euripides, ja ohne Zweifel ganz besonders modulationsfähig war. Der Vorläufer zu diesem Odysseus ist bereits im „Aias“ (vv. 148 ff. 190. 198 f.) plastisch charakterisiert als der zischelnde, intrigante Agitator und Volksverführer, der es immer *μετ' ὄχλου* hält (Iph. Aul. 524 ff. 1361 ff.; cfr Hec. 133. 219), voller Ehrgeiz (I. Aul. 527), dabei in allen Farben schillernd (*„ποικίλος“*, I. A. 526); als *„ποικιλόφρων, κόπις, ἡδυλόγος δημοχαριστὴς Λαερτιάδης“* figuriert er in der Hec. 131 ff.; cfr. Troad. 283 ff. 721 f. (Schol. *B* 199)[1]), wie auch Hec. 254 ff. trotz der Allgemeinheit unverkennbar an seine Adresse gerichtet waren.

Im Zusammenhang mit dieser demagogischen Färbung des Odysseus mag noch der Stich ins Sykophantische erwähnt werden, mit dem er in Hec. 299 ff. gezeichnet ist. Wenn freilich Aristophanes in seinem „Plutos“ das Treiben der Sykophanten dahin schildert, dass sie davon leben, indem sie um des eigenen Vorteils willen andere Leute ins Unglück stürzten (vv. 905 ff.)[2]), so trifft dies auf den Odysseus insofern nicht zu, als er nicht im persönlichen Interesse, sondern vielmehr im Dienste des gesamten Griechenheeres handelt; aber mit allen Wassern der Rhetorik zeigt sich dieser kalte Diplomat dort gewaschen[3]), der einerseits die Hauptgründe der Gegnerin gar nicht berührt und um den Punkt der schuldigen Dankbarkeit mittels eines Sophismas herumschleicht[4]).

---

1) Roemer, Studien 1904.

2) Bei Nestle, „Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung“; Stuttg. 1901. (p. 331).

3) Vgl. Roemer, Lit.-ästh. Bildungsstand, p. 40.

4) Hartung, z. d. St.

Trotz der allgemeinen παρρησία und ἰσονομία aber gibt's auch innerhalb der athenischen Demokratie viele und einschneidende Gegensätze, vor allem sozialer Natur; und so kommen wir gleich auf die „soziale Frage" zu sprechen, zu der auch die Tragiker wiederholt, besonders durch den Mund ihrer Könige, Stellung nehmen Und gerade hier tritt es augenfällig zu Tage, wie die Erscheinungen der Gegenwart unverständlich bleiben ohne die Kenntnis der Vergangenheit; es ist eben doch so: trotz aller Nivellierungsgedanken in einem erträumten Staate, sei es der Gegenwart, sei es der Zukunft, „οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον" (Eurip. fragm. 1035). Es ist darum besonders interessant, diesem auch für uns so eminent aktuellen sozialpsychologischen Problem näher zu treten, wie es sich in der griechischen Tragödie widerspiegelt.

Schneidewin deutet in der Einleitung zu seinem Kommentar des äschyl. Agam. bei v. 891 K. von ferne auf eine sozialdemokratische Tendenz hin, die in der Mahnung des Königs liege, nicht dem „Neide" neue Nahrung durch überschwengliche Pracht zu geben: des Volkes Stimme töne schon so! (cfr. Orest. 974 f.) Und wenn eine Klytaimestra denselben φθόνος beschwört, so blickt auch hier der Athener durch, der das Grundübel seiner Mitbürger[1]) nur zu gut erkennt und ihnen darum das mahnende Wort zurufen möchte: „φθόνος ἀπέστω"! (v. 868). Es war die traurige Mitgabe des athenischen Demos und ist die Wesenheit der Durchschnittsmenschen aller Zeiten geblieben, das einigermassen Herausragende, Bedeutende herunterzureissen oder doch wenigstens mit neidischer Missgunst zu verfolgen.

1) Roemer, „Bildungsstand", p. 16.

Wir verstehen es, wenn da gerade ein Euripides, der immer wache Patriot, dessen Auge freilich, „wie jenes der Nachtvögel, im Dunkel heimischer ist als im Lichte“ [1]) in die bitter schmerzlichen Worte ausbricht:

„τίς ἆρα μήτηρ ἢ πατὴρ κακὸν μέγα
βροτοῖς ἔφυσε τὸν δυσώνυμον φθόνον“; (Eur. fr.[2] 407),

den er ebendort als *„πασῶν μεγίστην τῶν ἐν ἀνθρώποις νόσων“* bezeichnet.

Gleichen Geist atmen die interessanten Worte, die der treuergebene Chor im „Aias“ an seinen Herrn richtet, Ai. 154 ff., sonderlich v. 157: *„πρὸς . . τὸν ἔχονθ' ὁ φθόνος ἕρπει“* (cfr. Ai. 137 f. 142 f 187. 195 ff.; Eur.[2] fragm. 296. Jon 595 ff. Phön. 545; vgl. Agam. 903. 797); aber freilich *„οὐ δυνατὸν τοὺς ἀνοήτους | τούτων γνώμας προδιδάσκειν“* (Ai. 163 f.) . . . . das ist das alte Lied vom ewigen Hader und Neid zwischen hoch und niedrig, reich und arm, das hier seinen bitteren Ausdruck findet, und das noch einmal angeschlagen wird in jenem tiefergreifenden Schwanengesang des scheidenden Dichters im Öd. Col. 1231 ff., wo er als ersten der *κάματοι* nennen muss — den *φθόνος* . . . In Fleisch und Blut war diese Sorge ihm übergegangen: lässt doch der patriarchalische König Ödipus im Öd. Tyr. 380 ff. in herbem Ingrimm sich aus über den „Neid“, der in dem *„πολύζηλος βίος“* an den *„πλοῦτος“* und an die *„τυραννίς“*, kurz an jede *„τέχνη“* sich hänge und obendrein sorgsam „gehegt und gepflegt“ werde. Es ist derselbe Kampf ums Dasein, wie er heute tobt und wie er damals in jenem bewegten 5. Jahrhundert brannte: was bedeutet demgegenüber die idealistische Auslassung des Dichters durch den Mund der Jokaste, wenn sie die *„ἰσότης“* aller als der Menschheit Urgesetz preist (Phön. 536 ff.; Med. 122 ff.; cfr. Phil. 685), sintemal es ja überhaupt kein

1) Gomperz, Griechische Denker II[2] p 10. (Leipzig 1903).

„Eigentum" gebe, sondern wir nur Haushalter seien über die von der Gottheit uns verliehenen Gaben (Phön. 555 ff.), die wir allesamt nur zu Lehen tragen aus ihrer Hand.

Ist hier die gerade in unserer Zeit wieder akute „Eigentumsfrage" angeschnitten, so trägt ein eminent modernes Gepräge auch jenes andere Wort, dass es kein Ansehen der Person vor den Göttern gebe (Agam. 740 ff.):

„δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δώμασιν,
τὸν δ' ἐναίσιμον τίει βίον.
τὰ χρυσόπαστα δ' ἐσθλὰ σὺν πίνῳ χερῶν
παλιντρόποις ὄμμασι λιποῦσ' ὅσια προσέβα τοῦ
δύναμιν οὐ σέβουσα πλού-
του παράσημον αἴνῳ·
πᾶν δ' ἐπὶ τέρμα νωμᾷ."

Bei diesen allgemeinen Erörterungen bleibt aber Euripides nicht stehen: er entwickelt uns ein vollständiges sozialpolitisches Programm, das sein Athenerkönig Theseus deklamiert, in Hik. 238 ff.: wir glauben uns in unser allermodernstes Parteiwesen versetzt, wenn wir von der Kaste der *„ὄλβιοι"*, den oberen Zehntausend; von dem missgünstigen Proletariat lesen und demgegenüber den Mittelstand als die „wahrhaft staatserhaltende", konservative *„μοῖρα"* preisen hören (vv. 244 f. 313; cfr. Jon 632 ff.); denn während jene ersteren *„ἀνωφελεῖς"* seien, müssen *„οἱ οὐκ ἔχοντες"* als *„δεινοί"* erscheinen, zumal *„γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι"* (cfr. Orest. 772).

(Zum Ganzen vgl. Dümmler, Universitätsprogramm von Basel, 1891: „Prolegomena zu Platons Staat").

Wir sind damit bereits in unseren 3. Unterabschnitt eingetreten, der

§ 3: **die allgemein kulturhistorischen Anachronismen**

aufzeigen soll, selbstverständlich nur insoweit, als sie im Bilde der Heroenkönige uns begegnen.

Wir betrachten zunächst das Verhältnis der Tragiker zu der neuaufgekommenen Richtung in der Philosophie, der

Sophistik,

die, im letzten Grunde vielfach nur eine Dressur fürs praktische Leben, in der Tätigkeit der damaligen Demagogen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte.

Schaltet sich dies Moment bei Äschylos, abgesehen von dem „Sophistentypus" des Prometheus[1]), von selber aus, so treffen wir bei Sophokles bereits verschiedentlich Züge in dem Bilde eines patriarchalischen Königs, die sich nur durch das Vorhandensein einer sophistischen Unterströmung erklären lassen. Es war noch etwas Neues, dies „*σοφίζειν*" (Phil. 77. 130; cfr. 52 ff. 82 ff. 431. 440 f.); aber doch kommt die hohe Bedeutung, welche der Sophistik allmählich bereits zukam, zum Ausdruck in Phil. 96 ff., wo Odysseus zu Neoptolemos sagt:

„. . . . *καὐτὸς ὢν νέος ποτὲ*
γλῶσσαν μὲν ἀργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν·
νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξιὼν ὁρῶ βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τἄργα, πάνθ' ἡγουμένην" —

schon die Alten bemerken hier zu v. 99: „*διαβάλλει τοὺς καθ' ἑαυτὸν ῥήτορας ὁ ποιητὴς ὡς διὰ γλώσσης πάντα κατορθοῦντας.*" Und wie durch die Künste derselben Sophistik ein in Wahrheit „*ἥττων λόγος*" zu einem „*κρείττων*" gemacht werden konnte, dafür dient zum Beweise die Gestalt des Kreon im „Öd. Col.", zu dem der Dichter den Ödipus sagen lässt (v. 806 f.):

---

1) Hierüber W. Schmid, Philol. XVI N. F. p. 12.

„γλώσσῃ σὺ δεινός· ἄνδρα δ᾽ οὐδέν᾽ οἶδ᾽ ἐγὼ
δίκαιον, ὅστις ἐξ ἅπαντος εὖ λέγει“.

(cfr Öd. Col. 753 ff. 771. 761 f. 774. 782. 794 f. 1000 f.). Sehr wichtig ist es, dass schon die antiken Erklärer zu Öd. Col 939 ff. auf die „*ῥητορεία*“ in der Gestaltung der kreontischen Rede aufmerksam machen; und auch der Kreon der „Antigone“ scheint mit einer gewissen Färbung ins Sophistische gezeichnet.

Besonders oft finden sich derartige Züge bei dem dritten der Tragiker, und es ist ja auch kein Wunder: zählte doch Euripides gerade zwei Hauptsophisten, Prodikos und Protagoras, wie seine Vita ausweist, zu seinen Lehrern und Freunden. Dies hindert ihn jedoch keineswegs, gegen die zersetzende, oft geradezu skrupellose Tätigkeit sophistischer Elemente scharf vorzugehen. Die Hauptstelle des persönlich reinen, streng wahrhaftigen Dichters (Phön 469 ff.; Med. 579 ff.) gegen sophistische Rabulistenkünste haben wir wohl zu sehen in Hipp. 486 ff. (vgl. Wecklein z. d. St.), wenn Phaidra klagt:

„τοῦτ᾽ ἔσθ᾽ ὃ θνητῶν εὖ πόλεις οἰκουμένας
δόμους τ᾽ ἀπόλλυσ᾽, οἱ καλοὶ λίαν λόγοι.
οὐ γάρ τι τοῖσιν ὠσὶ τερπνὰ χρὴ λέγειν,
ἀλλ᾽ ἐξ ὅτου τις εὐκλεὴς γενήσεται“ —

und ebensowenig kann sich die kluge Troerkönigin Hekabe einen flammenden Protest gegen die Tätigkeit dieser Leute versagen, die sie soeben an sich selbst erfahren; Hec. 1187 ff. (1192) Unter die gleiche Kategorie fällt auch der Vorwurf gegen Hektor, als „treibe er Spiegelfechterei“ (Rhes. 843 f.); das „*λεπτουργεῖν*“ des Theseus (Hipp. 921 ff. 925 ff.); desgleichen das „*κομψόν*“ an Odysseus in Kykl. 314 f. (Troad. 1224 f. Rhes. 625, cfr. Iph. Aul. 333); und auch der Vorwurf der „Zungendrescherei“ (Kykl. 104. Rhes. 498. Hik. 894 ff.) liegt hiervon nicht weit ab. (Allgemein gehalten sind die Auslassungen in Bacch. 266 ff. Hipp. 984 ff.). —

Einen unmittelbaren Ausfluss dieser Sophistik, deren Lebenselement ungebundene Reflexion war, haben wir zu erblicken in einer gewaltigen Skepsis, die alsbald eine drohende Spitze gegen Delphi und sein Orakel wie gegen die Mantik überhaupt annahm.

Auch ein Äschylos war von solchen Zweifeln nicht ganz frei geblieben, aber er barg sie mit zarter Scheu in seiner Brust. Im „Öd. Tyr." hatte Jokaste Zweifel an der Verlässigkeit der delphischen Orakelsprüche verlauten lassen; zuerst leise und schüchtern (vv. 709. 724), indem nicht Phöbos selbst, sondern nur seine „ὑπηρέται" (v. 712) verantwortlich gemacht werden. Aber immer lauter und bestimmter regen sie sich (v. 857 f.), bis sie in dem Spotte über die „σεμνὰ μαντεύματα" (vv. 953; 946 ff.; cfr. 964 ff. 1445) ihren Höhepunkt erreichen. Der fromme Dichter aber — nicht umsonst wird er im Schol. zu Elektr. 831 als „εἷς τῶν θεοσεβεστάτων" bezeichnet — gibt gleich eine Korrektur dieser „ὕβρις" (v. 873) in dem herrlichen Chorliede (vv. 863 ff.), dessen schmerzlicher Ausklang in dem bitteren „ἔρρει δὲ τὰ θεῖα" (v. 910) gewiss auch auf einen grossen Teil des damaligen Athen sich bezog, wo angesichts der furchtbaren Pest sich alles vom Götterglauben abwandte; cfr. Thukyd. II, 53.

Ganz anders steht es da freilich bei Euripides: wie er das Seine dazu beiträgt, den alten Glauben überhaupt zu begraben, so verschont er auch das delphische Orakel nicht, das er in seinem göttlichen Herrn auf das schärfste angreift und blossstellt; sonderlich sein „Jon", in dem Kreusa alles, was sie auf dem Herzen hat, gegen den Gott ausschüttet, zeugt ergiebigst dafür: Phöbos muss sich — ungerechter Weise, wie der Prolog uns zeigt — von menschlicher Kurzsichtigkeit als unwahr, unsittlich, ja direkt als Verführer zum Bösen hinstellen lassen, und daran ändert auch der Widerruf am Ende (v. 1609 ff.) nichts.

Stiess also der durch uralte Traditionen geheiligte Sitz von Pytho mehr und mehr auf zweifelnden Unglauben, so begegnete man mit ganz unverhohlener Missachtung der sonst so angesehenen (Hik. 211 ff.; cf. 221!!) Mantik der Wahrsager, und auch der Vogelflug findet keine Gläubigen mehr (Hipp. 1058 f.; cf. 1320 ff.) Besonders scharf kommt diese Geringschätzung eines in der Tat undankbaren Berufes (Phön. 954 ff.) zu allgemeinem Ausdruck[1]) in Hel. 744 ff. (758 ff.), Iph. Aul. 956 ff. (cfr. Öd. Tyr. 556. 562. 568. 705; Antig. 1034 f.). Geldgier und Habsucht geisselt Kreon an der Seherzunft in Ant. 1055:

„τὸ μαντικὸν γάρ πᾶν φιλάργυρον γένος"

(cfr. Ant. 1061. 1077; Bacch. 257); als „φιλότιμον κακόν" werden sie bezeichnet in Iph. Aul. 520 f. So straft diese Wahrsager — und offenbar werden auch da modern athenische Zustände gegeisselt — vielfacher Tadel, ja Verachtung: Ant. 631; Hec. 1267 ff. Phön. 772 f. 878 f. Oft werden sie aber auch mit den Zauberern und Bettelpropheten („ἀγύρται") der Orphiker zusammengeworfen, welche damals in Athen. mit Büchern aller Art versehen (Hipp. 954), von Haus zu Haus wanderten, Weissagungen verkündeten und sich dafür bezahlen liessen (Öd. Tyr. 387 ff. (Agam. 1227). Rhes. 503. 715; cfr. Bacch. 234. Hipp. 1038).

Wir haben damit unsern Schritt bereits in ein ganz neues Gebiet gesetzt, indem wir nunmehr zu den Anachronismen übergehen, die sich

in den Formen des Kultus,

in sakraler Hinsicht bemerkbar machen.

Verschiedentlich tritt uns im Munde der Könige die Kenntnis eines ganz neuen Gottesdienstes entgegen, der von Asien her seinen Siegeszug nach Hellas gemacht — es ist der Kultus des Dionysos, der Ekstase, von dem

1) Für Euripides vgl. Nestle, Philol. Suppl. VIII, p. 562 f.

ja auch ein ganzes Drama, die „Bakchen“ des Euripides, uns kündet. Schon bei Äschylos hatte sich eine leise Spur davon gefunden (bereits in der sprachlichen Prägung augenfällig), wenn Klytaimestra in Choe. 679 von einer „*βακχεία καλή*“ (cfr. Hec. 676; Bacch. 218. 357) spricht. Demselben Bakchos hatte Sophokles in seiner „Antigone“ (vv. 1115 ff., cf. 153 f.) einen begeisterten Hymnus gewidmet als einer der in den eleusinischen Mysterien verehrten Gottheiten, wie denn auch Ausdrücke, die auf die Mysterien angewandt wurden, in den Schlussworten des scheidenden Ödipus vorkommen (Öd. Col. 1526. 1532; cfr. Hecht II, p. 30). Euripides hinwiederum lässt seinen König Pentheus in den „Bakchen“ die „*τελεταί*“ (vv. 260. 465) und die „*ὄργια*“ (vv. 470 f. 476) des asiatischen Fremdlings abweisen, die sich zwar die Barbaren leisten könnten, aber nie und nimmer das vernünftigere und gesittetere (vv. 487. 779; cf. 353) Griechenland (vv. 482 f. 467): so wird er zum „*θεομάχος*“ (vv. 635 f. 1347. 1325 f.). Den Dichter selbst aber hören wir heraus aus vv. 409 ff. 565 ff., wenn er sich nach Thrakien sehnt, nach dem herrlichen Pierien, wo einst Orpheus „*κιθαρίζων*“ gesungen ... .

Dies führt uns hinüber zu der Betrachtung des Orphismus, den die euripideischen Heroenkönige wiederholt erwähnen. Eingehend hat über diese ganze Erscheinung Rohde[1]) gehandelt, der als Hauptbestandteil des „*Ὀρφικὸς βίος*“ die Askese bezeichnet. Diese wirft denn auch ihre Schatten in den „Hippolytos“ hinein: Theseus greift dort (v. 952 ff.) seinen vermeintlich schuldigen Sohn in schärfster Weise mit dem Vorwurf pietistischer Gleissnerei (vgl. Köchly[2], a. a. O., p. 64) an, wobei er es nicht unterlässt, auch die ungesunde Verschmähung der Fleischnahrung zu geisseln, welche „die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen“ [2]), übrigens

1) „Psyche“ II[3], pp. 103 ff. (Tübingen-Leipzig, 1903).

2) Psyche II, p. 125.

auch den Pythagoreern nicht unbekannt[1]) war. Hier merkt auch der Scholiast (Schw.) zu v. 953 einen *ἀναχρονισμός* an: *„ἐπεὶ ἔνδοξος ἦν ὁ Πυθαγόρας, ἤδη καὶ πολλοὶ ἐμψύχων ἀπείχοντο. ἀνάγει δὲ τοὺς χρόνους. περὶ ἑαυτοῦ γὰρ αἰνίξασθαι βούλεται ὁ Εὐριπίδης. τοιοῦτος δέ ἐστιν ἀεί, τὰ ἡρωικὰ πρόσωπα εἰσάγων φιλοσοφοῦντα.“* Und auch die *„πολλῶν γραμμάτων κάπνοι“* (v. 954), orphische Schriften, grösstenteils von Pythagoreern verfasst, welche meistens Zauberformeln und sympathetische Heilmittel enthielten (Hartung z. d. St.), werden bei dieser Gelegenheit in ihrer Nichtigkeit vom Dichter entlarvt (cfr. v. 1038; über die *„ἀγύρται καὶ μάντεις“*, eben diese Orphiker, Plato Rep. 354 B). — Endlich ist auch Hec. 1265 ff. interessant, wozu Rohde (Psyche II, 31) bemerkt: „Es sieht aus, als ob Euripides in der Berührung des Glaubens an die Metempsychose ein Stück thrakischer Nationaleigentümlichkeit zu bieten gemeint habe.“

Weiterhin löst sich eine durchaus anachronistische Gedankenreihe aus in dem interessanten Begriffe *„μίασμα“*, der ebenfalls der dionysischen Religion angehört; feinsinnig behandelt von Rohde in seiner „Psyche“ II, p. 75 ff. Dieser eigenartigen Erscheinung der „Befleckung“, die das Thema zum „Öd. Tyr.“ geworden ist, liegt (abgesehen von der rein ideell aufzufassenden Stelle in Hipp. 317) der Gedanke zu Grunde, dass ein Mörder durch die Mordtat, die er vollbracht, sich befleckt und damit auch das ganze Land, in dem er weilt, verunreinigt habe (Suppl. 255. Phön. 1050), und dass darum eine „Sühnung“ (*„ἁγνοῖς καθαρμοῖς“*; cfr. Iph. Taur. 1191) notwendig sei (Eumen. 279. 445; Orest 429). „In Ilias und Odyssee fehlen nicht nur alle Beispiele von Mordreinigung, sondern auch die Voraussetzungen für eine solche. Der Mörder verkehrt

1) Vgl. Psyche II, p. 164.

frei, und ohne dass von ihm ausgehendes „μίασμα" befürchtet wird, unter den Menschen. So namentlich in dem Falle des Theoklymenos, o 271—287" [1]).

Nun aber begegnen wir bei den Tragikern oft diesem Problem. War es schon bei Äschylos aufgetaucht (Agam. 1373 ff. Choe. 961. Eum. 63; Suppl. 599), so spielt es eine grosse Rolle naturgemäss im „Öd. Tyr."; etwas anders ist die Situation gelagert in der „Antigone" (vv. 172. 256. 775; cf. 1042). Im Heroenzeitalter floh der Mörder aus dem Lande, aus Furcht vor der Blutrache [2]) seitens der Verwandten; cfr. Alkest. 731 ff. (allerdings genügt auch bereits unter Umständen die „ποινή", I 632 ff.) [3]). Jetzt aber kommt neu das Moment der religiösen Sühne herein; der Spruch lautet: entweder Verbannung oder Mord um Mord, auf jeden Fall aber Ausschluss aus der menschlichen Gemeinschaft (Öd. Tyr. 97 ff. 309. 402. 236 ff. 258 ff.; vgl. Hartung zu Herakles 1252 ff.). Hat nun der Mörder, sei es in freiwilliger oder in gezwungener Verbannung, das Land verlassen (ÖT. 1515. Öd. Col. 430; cfr. Herakles 1322), so darf er weiterhin dasselbe nicht mehr betreten (Öd. Col. 601; Orest. 512 ff.), selbst sein Leichnam nicht darinnen ruhen; cfr. Öd Col. 407. Jeglicher Verkehr, sogar die blosse Berührung eines Mitmenschen (Öd. Col. 1132 ff.; ÖT. 1413 ff. Orest. 428 ff.) ist als verpestend ausgeschlossen; keine Anrede, keine Gastfreundschaft, keine Teilnahme an Opfern ihm gestattet, ÖT. 238 ff. 817 ff. (Choe. 283 ff.); ja, schon sein Anblick ist ein „μίασμα" (Hipp. 946 f), und auch das Sonnenlicht darf solch ein „ἄγος" nicht unverhüllt schauen (ÖT. 1417 ff.), bis die Reinigung erfolgt ist; cfr. Herakles 1324. — Übrigens kennt sogar der König des Taurierlandes (Iph. Taur. 31) dieses „μίασμα" (1178; cfr. 1168)! —

1) Psyche I, p. 271. Anm. 3.

2) Psyche I, p. 260 ff.; dagegen Eurip. Orest. 524!

3) Vgl. Naegelsbach, hom. Theol.[3], p. 267 f.

Eine weitere Steigerung dieses Kathartikproblems zeigt uns der „Herakles“ des Euripides: der sittlich über dem Durchschnitt seiner Zeit stehende Dichter, der weiss, dass alles menschliche Gebrechen reine Menschlichkeit zu sühnen vermag, lässt dort seinen Lieblingskönig Theseus den Gedanken an eine eventuelle „Befleckung“ durch den auf grausames Verhängnis hin zum Mörder gewordenen Herakles weit von sich weisen (vv. 1215 ff. 1399 f.); vielmehr tritt er mit zartester Liebe und wahrhaft tätiger Freundschaft (v. 1202) für den Unglücklichen ein (vv. 1231 ff. 1161 f.), der sich mit Selbstmordgedanken trägt (v. 1247): zu schwer wird ihm des Leides Last, kann länger es nicht tragen; da weist ihn die edle Gestalt des Athenerkönigs auf den richtigen Weg (Herakles 1227 f.) und geleitet den Lebensmüden in sein Athen, wo er entsühnt wird (v. 1322 ff.). —

Weitere Einzelheiten im Kultus, die anachronistisch in das Bild des heroischen Königs hineingekommen sind, betreffen das Verbrennen von Weihrauch, „θυμιάματα“, ÖT. 4. 913[1]); desgleichen haben wir einen Anachronismus darin zu erblicken, wenn der Theseus des „Hipp.“, v. 806 ff. (792), und der Kreon des „Öd. Tyr.“, v. 83, bekränzt von ihrer „θεωρία“ zurückkommen; zweifelhaft zum mindesten für die heroische Zeit sind die „ἀγάλματ' ἱερά“ (ÖT. 1379; Hel. 1433. Troad. 1220. Rhes. 502. Iph. Taur. 1480).

Die griechischen Tragödien — das haben wir bisher schon zur Genüge erkennen können — rücken die vollflutende Gegenwart des 5. Jahrhunderts in das Heroentum hinauf; so werden denn auch

die rechtlichen Verhältnisse jener Zeit

vielfach ins patriarchalische Zeitalter projiziert, und gerade wieder die Könige sind es, die sich auch über das attische Recht bestens informiert zeigen.

---

1) Hecht II, 31.

Schon die Erwähnung des Wortes „*νόμος*“ ist ein Anachronismus (Suppl. 373. Öd. Col. 907. 914. Ant. 1113. Hel. 1246 u. o.), vollends aber „*γεγραμμένοι νόμοι*“, deren Segen natürlich Theseus gegenüber dem autokratischen Cäsarismus preist (Hik. 433. 431, 313; cfr. Troad. 866). Prächtig können wir den naiv schaffenden Dichter beobachten, der sich eine so nette Verquickung zweier Kulturwelten leistet in der Person des Königs der „Supplices“, wenn dieser, „ein Mann, ein Wort“, seine Willensentschlüsse kundgibt:

. . οὐ πίναξιν . . . ἐγγεγραμμένα
„οὐδ' ἐν πτυχαῖς βίβλων κατεσφραγισμένα“
(v. 913 f.).

Auf die Archontenverfassung Athens weisen besonders deutlich hin Phön. 74. 477 f 486 ff., andeutungsweise Hik. 406 f.; auf die Verantwortlichkeit der Beamten Choe. 696 (Pers. 213). Suppl. 353 f. Hik. 349 ff.; cfr. Hec. 863.

Von den öffentlichen Verhältnissen des 5. Jahrhunderts wird gerne die „*μετοικία*“ erwähnt: so werden die Danaiden auf Antrag des Argiverkönigs als „*μέτοικοι*“ aufgenommen (Suppl 589 ff.) und sofort auch mit den Privilegien der „*ἀσυλία*“ ausgestattet (cfr. Hel. 449) Da aber der Metöke vor Gericht nicht selbständig war, so brauchte er hierzu einen „*προστάτης*“, auf dessen Namen er auch in die Staatslisten eingetragen war (ÖT. 411, t. t.; Suppl 930; cfr. ÖT. 303), ebenso wie der „*δοῦλος*“, der vor Gericht „*ἄνδρα ἐλεύθερον*“ mitbringen muss (Ai. 1235. 1228; Schol. (Ddf.) Ai. 1260; cfr. adesp. 246. Busolt, griech. Staatsaltertümer, p. 15). — Genauer werden wir über die Stellung der *μέτοικοι* im Staate von dem Argiverkönig Adrastos aufgeklärt im Laufe eines Epilogs, der — um mit Dümmler, a. a. O. p. 20, zu reden — uns wie eine Vorlesung über die *καθήκοντα* des vollkommenen Staatsbürgers und Menschen anmutet (v. 892 ff.;

vgl. Einl. zu den „Hiketiden“ von Wilamowitz); dass es nicht der geachtetste Stand war, ersehen wir aus Öd. Col. 934 f. (cfr. ÖT. 452; Suppl. 961). Eurystheus aber bezeichnet sich sogar im Tode noch als „*μέτοικος*“ des attischen Landes (Heraklid. 1033; cfr. Hippol. 837). An die attischen Schatzungslisten erinnert die Formulierung in ÖT. 222, wozu das Scholion: „*μεταφορὰ ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς πόλεσι ξένων τελούντων τὰ μετοίκια*“ (cfr. Bacch. 822) Von den rechtlichen Verhältnissen des oligarchischen Staates ist hergenommen der Ausdruck „*δημότης*“, den sich Teukros aus dem Munde des Menelaos gefallen lassen muss (Ai. 1071)[1]. Anachronistisch ist endlich auch die wiederholte Erwähnung der „*προξενία*“ (Med. 724), die hier in Verbindung mit der „gegen Beschlagnahme des Eigentums sichernden“[2] *ἀσυλία* genannt wird; cfr. Suppl. 474. Soph. El. 1451. Jon 1039 (551). —

Auch das attische Privatrecht wird wiederholt von den Heroenkönigen zitiert: so wird ein Gesetz, das die Verheiratung der Erbtöchter („*ἐπίκληροι*“) zum Gegenstand hatte, vom König Pelasgos in Suppl. 373 ff angezogen, nachdem er bereits in v. 324 auf die Vorteile der ehelichen Verbindung unter Verwandten hingewiesen, da so das Familienbesitztum nicht zersplittert werde[3]). Ebenso spiegeln Phön. 759 f. 1587 f. (cfr. Jon 298) eherechtliche Verhältnisse des modernen Athen wider (siehe Iwan v. Müller, a. a. O, p 148; 210 f.)[4]). Auch die Anspielung des Theseus auf den „*νόθος*“ Hippolytos (Hipp. 962; cf 1082 f.), dessen Mutter eine Nichtathenerin war, weist auf ein von Perikles gegebenes Gesetz hin, wonach „*μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων γεγονότας*“ (Wecklein

1) Vgl. Busolt, Handbuch, p. 34.

2) Busolt, a. a. O., p. 53 f.

3) Busolt, a. a. O., p. 201; J. v. Müller, griech. Priv.-Alt., Hdb p. 152. (München, 1893).

4) Vgl. auch Iph. Aul. 718, und hierzu J. v. Müller, a. a. O., p. 148.

zu Hipp. 309, Köchly², a. a. O. p. 66)[1]); über die Stellung der *νόθοι* in der Heroenzeit handelt J. v. Müller, a. a. O., p. 142. —

Ein weiterer Anachronismus, der besonders bei Euripides sich bemerkbar macht, sind die Gerichtsszenen, die Agone und „*ἀμιλλαι*“, die unter dem Vorsitz eines Königs, noch besser einer Königin, vor sich gehen und ganz vortrefflich stilisiert und disponiert sind (Troad. 914 ff. 969 ff., cf. 905); der Kläger erhält zunächst vom Vorsitzenden (cfr. die *ὑπόθεσις* zur Hekabe!) das Wort erteilt (Eum. 572 ff. Phön. 465 ff.; Hec. 1129 ff). Hier zuzuhören war höchste Wonne für das attische Publikum, das Prozessieren über alles liebte[2], wovon die „Wespen“ des Aristophanes ein klassisches Zeugnis geben. Aus diesem tieferen Grunde heraus ist auch der letzte Teil des sophokleischen „Aias“ trotz seiner so kalt lassenden „*σοφίσματα*“ (cfr. bereits Schol. Ai. 1123) nicht zu streichen.

Im einzelnen ist noch ein historischer athenischer Brauch in die thebanische Heroenzeit übertragen, wenn Ödipus in seiner Königsrede als Ankläger — es war gewöhnlich der nächste Anverwandte des Erschlagenen! — zuerst gegen den Mörder mit der „*πρόρρησις*“ auftrat, die den Ausschluss aus der bürgerlichen, sozialen und religiösen Gemeinschaft zur Folge hatte, so lange, bis der Urteilsspruch erfolgt war (ÖT. 238 ff.).

Vielfach finden sich denn auch Ausdrücke, wie sie in der attischen Gerichtssprache festgelegt waren. Auf „*συνήγορος*“ (Agam. 795) als t. t. macht Hecht I, 16 aufmerksam; sehr oft findet sich „*ψῆφος*“: so Agam. 780. Suppl. 910. 932. Sept. 180; Öd. Tyr. 607. Antig. 632. 60; Andr. 518. Hec. 196. 219; besonders aber vgl. Hik. 353!

---

1) Vgl. dagegen Hipp. 1455. Andr. 638!

2) Überhaupt aber alles Plaudern; cfr. Hipp. 384! Besonders interessant Apostelgeschichte cap. 17, Vers 19 ff.!

Wichtig ist die Bemerkung des Eustathius zu B 852 (bei Bellermann zu Ai. 449): „*ψηφίζειν οὕπω ᾔδεσαν ἥρωες, ἀλλὰ μεταχρόνιον τὸ τῶν ψήφων εὕρημα*“; cfr. Schneidewin—Nauck zu Ai. 1135. Eines Ausdruckes vom attischen Blutgerichtshofe speziell bedient sich Agamemnon, wenn er von dem „*αἱματηρὸν τεῦχος*“, in das die Götter „*ψήφους ἔθεντο*“ (Ag. 780) — also auch im Olymp gilt attisches Recht, vgl. Athene in den Eumeniden! — und von dem „*ἐναντίον κύτος*“ spricht; wozu Schol. bei Weckl. v. 807.

Endlich weisen in die historische Zeit noch einige Einzelheiten aus dem Sklavenleben, auf die auch Hecht (II, p. 24) aufmerksam macht: in Ant. 264 ff wollen die Sklaven ihre Aussagen durch Foltern erhärten; der selbe Kreon droht ihnen mit Kreuzigung, Ant. 309. Körperliche Züchtigung will Ödipus für den ungefügen Diener; ÖT. 1154, cfr. Ai. 72. 108 ff.; dass diese Züchtigung mittels der „*μάστιξ*“ vor sich ging, erfahren wir aus Ai. 1255. Die ebenfalls wohl anachronistische Erwähnung des Gefängnisses, zumal in der Schilderung der schweren Haft, findet sich Bacch. 226 f 497 444. 451. 549. 611. 615 643; und der selbe Pentheus droht dem Dionysos mit Steinigungstod (v. 356; vgl. allerdings bereits *Γ* 56). Übrigens genossen die athenischen Sklaven in bestimmten Tempeln „*ἀσυλία*“, worauf in Troad. 290 angespielt ist; wenn aber ebendort (v. 291 ff.) Hekabe dem Odysseus entgegenhält:

„*νόμος ἐν ὑμῖν τοῖς τ' ἐλευθέροις ἴσος*
καὶ τοῖσι δούλοις αἵματος κεῖται πέρι“,

so ist das eben ein ganz moderner Gedanke des Dichters, den Demosthenes in der „Midiana“ § 48 als ein „*νόμος φιλανθρωπίας*“ bezeichnet[1]); cfr. Hec. 234 ff. —

1) Bei Nestle, Euripides, p. 544.

Was endlich noch die Stellung des Kreon in der „Antigone", das Verhalten der Atriden im „Aias" vom Rechtsstandpunkt der historischen Zeit aus anlangt, wie aus der Haltung der Könige die tragischen Konflikte sich ergeben, darüber hat gehandelt Leop. Schmidt in seiner „Ethik der Griechen" II, p. 108; Hecht a. a. O. II, p. 16. (vgl. auch Hartung zu Phön. 1586).

Auf das
im engern Sinn kulturhistorisch
Anachronistische

weisen uns verschiedentliche Züge im Bilde der Heroenkönige hin, die eben am meisten daran kranken, dass sie zu viel wissen. Der Argiverkönig der „Supplices„ hat merkwürdigerweise schon von einem *„Κύπριος χαρακτήρ"* gehört, ja sogar von *„Ἰνδαὶ νομάδες"*, Suppl 272 ff (vgl. Weckl. z. d. St.; Strabo pag 39: *„τὴν . . Ἰνδικὴν οὐκ οἶδεν Ὅμηρος"*, bei Cobet, miscell. crit p. 109); desgleichen kennt Pelasgos die Ägypter als *„πίνοντας ἐκ κριθῶν μέθυ"*; (v. 920; vgl auch Suppl 306, und Weckl. z. d. St, bei v. 322). Ebenso verrät Ödipus bereits eine genaue Kenntnis sozialer Zustände in Ägypten (Öd. Col. 337 ff.), worüber ihn der Dichter in enger Anlehnung an den ihm befreundeten Herodot (II, 35) sich ausgiebig expektorieren lässt; hinwiederum kennt Kreon die Schätze von Sardes und auch von Indien (Ant. 1037 ff.). Ebenfalls anachronistisch ist die Schur der Rossemähnen in dem Gebot der einjährigen Landestrauer für das Vierfürstentum Thessalien (Alk 1154; — 425 ff.), wozu Hartung auf Herodot IX, 24 hinweist; von einer modern phrygischen Sitte erfahren wir Troad. 1209 ff.; dagegen liegt ein spezifisch athenischer Brauch vor in dem Befehle des Königs, Alk. 1154 ff. (cfr. Demosth. Mid. § 51). Eine Übertragung einer historischen athenischen Sitte in das Argos der Heroenzeit dürfen wir wohl auch in der Agam.

299 erwähnten Lampadodromie erblicken; dass der Ausdruck „τρόπαια“ im Munde des Eteokles anachronistisch ist, darüber haben sich bereits die Alten ausgesprochen (Schol. Sept. 259; cfr. Andr. 763. Hel. 1380), und ebenso finden wir einen „ἀναχρονισμός“ verzeichnet zu Suppl. 252 K. Endlich fehlt es auch nicht an einem mythologischen Anachronismus in der Bezeichnung der Sphinx als „ῥαψῳδός“ (ÖT. 391).

Noch manche Einzelheiten wären anzuführen, die nicht dem Kolorit der heroischen Zeit entsprechen. Wiederholt verrät die kluge Hekabe ihre Vertrautheit mit Gemälden (Hec. 807. Troad. 687); von Schrift und Tafel, von Siegel und Petschaft weiss Phaidra und Agamemnon (Hipp. 856. 865. 877. 1057; cfr. 862 ff. 879. Iph. Aul. 98. 109. 112. 116. 155. 307. 322 ff. 891. 894; cfr. 35 ff.)[1]). Dieselbe Phaidra tummelt sich auf venetischen Rossen (Hipp. 228 ff. 1131); tyrrhenischer Drommeten Schall[2]) ruft zum Kampfe, Rhes. 988. Ai. 17. Das aktuelle Thema des ἔπαινος, bezw. ψόγος τοξότου wird eingehend im „Herakles“ (vv. 160 ff. 190; 204) erörtert[3]) und dort auch der alte Vorwurf des „τοξότης“ wieder aufgewärmt, wie ihn Ai. 1120 f. Menelaos dem Teukros entgegengeschleudert hatte. Etwas Modernes sind auch die „πλουσίων δώματα“ (Hec. 624), der Einfachheit der heroischen Zeit, aber auch der Schlichtheit des alten Athen nicht mehr entsprechend; cfr. Demosth. or. olynth. III. 25.

Noch ein Punkt, der schon damals das erstrebenswerteste Ziel vieler war, bleibt zu erwähnen: das Geld.

Wir sahen bereits oben (p. 57), wie in Antig. 1055 der Wahrsagerzunft „φιλαργυρία“ zum Vorwurf gemacht worden war; daraus geht hervor, dass das Geld im da-

1) Cf. Dziatzko, das antike Buch, p 19 ff. (Leipzig 1900).

2) Schol. Phön. 1377; siehe Roemer, Abh. 1904, p. 589.

3) Vgl. Nestle, Eurip., p. 306.

maligen Athen bereits eine grosse Rolle spielen musste, so dass es auch nicht weiter aufzufallen braucht, wenn — bereits die Heroenkönige darüber informiert sind.

Schon die Bezeichnung „*χρήματα*“ (Ag. 1609, cf. 923; ÖT. 542. Hik. 153. 877. Herakles 1325. Andr. 377. Troad. 865) ist ein Anachronismus; findet doch der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft erst im 7. Jahrhundert statt. Nichtsdestoweniger sehen wir, wie sich im Kykl. 137 ff. ein förmliches Kaufgeschäft abwickelt, bei dem Odysseus sogar „bar“ bezahlen will (v. 160 f.; cfr. ÖT. 1025. Antig. 1036. 1063. Bacch. 512. 812). Aber auch die negative Kehrseite macht sich bereits bemerkbar: so wird neben der Habgier (Ant. 1055 f. Bacch. 257) die Bestechlichkeit der damaligen Zeit angedeutet in ÖT. 124. Ant. 222; 322 (cf. Iph. T. 1311). Gilt doch nun einmal die *πενία* nach der Ansicht gewisser Leute neben der *δυσγένεια* als eine „*νόσος*“, wie sich der schlichte Xuthos im „Jon“ 579 ff. ausspricht, und war es deshalb die ganze Moral und zugleich der Trost so mancher, mit dem Argiverkönige Adrastos auszurufen (Hik. 777):

. . „*χρημάτων δ' εἰσὶν πόροι.*“

Wie aber auf die einzelnen, so wirkt auch auf ganze Staaten höchst unheilvoll und verderblich die Geldgier: das verkündet Kreon in einer „ganz euripideisch klingenden weltverbessernden Anwandlung“[1]), Ant. 295 ff.:

„*οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἷον ἄργυρος*
κακὸν νόμισμ' ἔβλαστε. τοῦτο καὶ πόλεις
πορθεῖ, τόδ' ἄνδρας ἐξανίστησιν δόμων“ . . .

Das typische Beispiel aber für den Fluch, der an dem „*πικρότατος χρυσός*“ (Hec. 772) hängt und der jeden Menschen, der an dieser „auri sacra fames“ leidet, schliesslich ins Verderben zieht, ist der Thrakerkönig Polymestor der „Hekabe“ (cfr. Hec. 1206 f. 1245).

1) W. Schmid, Philol. N. F. XVI, p. 9.

Aber nicht nur als Ziel heisser Wünsche, sondern auch als Gegenstand der Renommage galt, wie heute, so damals das Geld; und wieder ist's die gescheite Troerkönigin, die sich zum Sprachrohr einer auch für uns Moderne durchaus zutreffenden Beobachtung des vielseitigsten der Dichter macht, wenn sie in Troad. 1248 ff. ausruft:

„δοκῶ δὲ τοῖς θανοῦσι διαφέρειν βραχύ,
εἰ πλουσίων τις τεύξεται κτερισμάτων·
κενὸν δὲ γαύρωμ' ἐστὶ τῶν ζώντων τόδε" —

es mag alltäglich klingen, aber es ist so: die Menschen bleiben im Wandel der Jahrtausende immer die selben, es geschiehet in der Tat nichts Neues unter der Sonne. —

Wie aber die drei grossen Tragiker heisse Liebe und treues Sorgen für ihr ruhmreiches[1]) Athen teilen und bei jeder Gelegenheit dies äussern, so fühlen sie sich auch als Söhne des gemeinsamen Hellas: nicht so sehr ein Sophokles, während hinwiederum Euripides bei aller Begeisterung für das grosse freie Griechenland doch schon etwas kosmopolitisch angehaucht ist; um so reiner und grossartiger aber spiegelt sich in der stillen Seele des Äschylos der grosse Gedanke eines Panhellenentums: nicht umsonst war er mit im heiligen Kampfe gegen die Perser gestanden. Wir lassen aber hier diesen nationalen Gesichtspunkt vorläufig beiseite, und wenden uns nunmehr dem letzten und zugleich interessantesten der gemeinsamen Züge in der Darstellung der Tragödienkönige zu: dem Moment der

Dichterindividualität.

Mit dem Aufkommen der Sophisten war eine neue Zeit in Griechenland angebrochen, nicht unähnlich unseren Tagen: das Zeitalter der Individualitäten hatte begonnen, der Mensch ward mündig und besann sich allmählich auf sich selbst, die Geister waren erwacht — es war eine

1) Vgl. Hipp. 423; Hik. 520 f. Cf. Thukyd. II, 41.

Lust zu leben. Ein persönlichstes Moment setzt nunmehr ein: denn als „*μέτρον πάντων χρημάτων*“ ist der Mensch proklamiert, und so drängt sich jetzt ganz von selbst innerlichste Reflexion über alles, was dem suchenden Geiste aufstösst, ernstes Spekulieren über die tiefsten und letzten Fragen des Daseins in den Vordergrund. „Es regt und hebt sich das Kraftgefühl des Menschen, grosse Individuen erscheinen und verfechten ihre Eigentümlichkeit, eine geistige Unruhe ergreift die Welt. Allgemeine Probleme brechen hervor und beherrschen das Denken, überall ein Drang nach Klärung, Begründung, geistiger Anregung, ein starkes Wachstum intellektueller Arbeit und allgemeiner Bildung“ [1]). Freilich, der Durchschnittsbürger von Athen blieb auch jetzt, der er war; aber einzelne Geister, auch unsere Tragiker, wurden mit fortgerissen, „*πολλὰ πολλοῖς διάφοροι βροτῶν*“ (Med. 579; Agam. 727); und so sind denn auch in das Bild der Heroenkönige so manche Züge eingeflossen, welche sich nur aus der Idealität der Gesinnung erklären lassen, die jene Dichter in ihrer eigenen Brust trugen.

Hatte bei Äschylos (abgesehen von den stark individuell gezeichneten Charakterbildern der Helden in den „Septem“) hauptsächlich der Chor die tiefsten Gedanken der Dichterpersönlichkeit zum Ausdruck gebracht, so begegnen uns bei Sophokles verschiedene Königsgestalten, die selber grosse Anachronismen sind — „*οἵους δεῖ*“. Da ist vor allem als prächtiger Held und Hort der Schwachen (Öd. Col. 1127) der König Theseus im Öd. Col. (cfr. Schol. ÖC. 551) gezeichnet, dem nichts Menschliches fremd ist (v. 567 ff.), der selbst edel (v. 569), andern von seinem Besten gibt (cfr. ÖT. 314 f.) und edle Gesinnung als etwas selbstverständliches auch von seinen Mitmenschen voraus-

1) Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker, p. 17. (Leipzig 1902).

setzt (vv. 919. 1153; cf. 1143 f. und dazu Burckhardt, griechische Kulturgeschichte, 4. Bd. p. 233); ähnliche Züge weist auch der Theseus im „Herakles“ des Euripides auf (v. 1232 ff.), und ebenso zeigen in dieser Lieblingsgestalt der attischen Tragiker auch die „Hiketiden“ kraftvollste Energie mit edelster Menschlichkeit und leuchtender Pietät gepaart (vv. 526 f. 584 ff. 594 ff. 286 ff.). Neben diesem durchgeistigten, abgeklärten Heldenideal des Theseus steht die milde, reine Gestalt des Odysseus im „Aias“, eine wirksame Folie zu den unversöhnlichen, übers Grab hinaus feindseligen Atriden und besonders zu Agamemnon, dessen Moral nicht darüber hinauskommt, dass „*τόν τοι τύραννον εὐσεβεῖν οὐ ῥᾴδιον*“ (v. 1350), der vielmehr das vornehme Verhalten des Odysseus nur als Egoismus anzusehen vermag (v. 1366) und im übrigen die Anschauung jenes *παιδαγωγός* teilt (Jon 1045 ff.): um so greller musste darum Odysseus von den beiden Atriden abstechen (cfr. Schol. Ai. 1316). Wie wundersam weich und ernst muten uns doch gerade aus seinem Munde die Worte an Athene an, in denen er die Hinfälligkeit des Irdischen beklagt (v. 125 f.)! Und weiter, wenn er in Hinweis auf die „*νόμοι ἄγραφοι*“ (v. 1343; cfr. Ant. 454 ff.), in ungeheucheltem Mitleid (vv. 121 ff. 1355 ff.) mit dem gefallenen Feinde die Mahnung an den nur auf das Recht des Stärkeren pochenden[1]) Heereskönig richtet, „*μὴ τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν*“ (Ai. 1334 f.; besonders aber „*ἔμπας*“ v. 1338) — wie lautete doch demgegenüber die griechische Volksmoral: „*τοὺς παθόντας ἀντιδρᾶν*“ (Andr. 438), am schärfsten aber präzisiert von Athene in der Form der versuchenden Frage (Ai. 79): „*οὔκουν γέλως ἥδιστος εἰς ἐχθροὺς γελᾶν*“; (cfr. Hec. 844 f. 1250 f.). Ein ebenso grosser Anachronismus im ganzen ist der Kreon im „Öd. Tyr.“, der lange verkannt, schliesslich

1) Vgl. auch Phil. 1234, dagegen 1251!

rehabilitiert wird mit dem einen Worte „γενναῖος“ (v. 1510; cfr. Ai. 1381. 1399) aus dem Munde des Beleidigers: grossmütig hat er sich in der Tat gezeigt bis zu Ende.

Daneben aber begegnen wir im Bilde der Heroenkönige auch einer Reihe von Einzelzügen, die nur aus einer erleuchteten Innerlichkeit und der edlen Individualität der Dichter selber quellen. Greift ein Sophokles weit über seine Zeit hinaus, wenn er in Ant. 1042 ff. bis zur Steigerung seines Gottesbegriffes ins Abstrakte geht (hierüber W. Schmid, Philol. XVI, N. F. p. 9), so finden sich hinwiederum ethische Lebensverhältnisse mit überraschender Tiefe der Auffassung behandelt. Wie der Freundschaft Segen in herrlichen Worten des öfteren gepriesen wird (Iph. Aul. 408. Hec. 1226 f. Herakles 1425 f. Andr. 376 ff. 585 f., cfr. Phön. 461 ff.), so erscheint auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bereits auf eine hohe sittliche Basis gegründet. Eines der ergreifendsten Worte lesen wir im Öd. Col. 498 f., das Ödipus an seine treuen Kinder richtet:

„ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι κἀντὶ μυρίων μίαν
ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν, ἣν εὔνους παρῇ“ —,

denen er vor seinem Scheiden mit den schönen Worten dankt, dass seine Liebe alle ihre Opfer für ihn vergelte (ÖC. 1615 ff.), die sie ja doch so gerne ihm, dem geliebten Vater, gebracht (ÖC. 508 f.; cfr. ÖT. 999); und die selbe rührende Pietät betätigt der edle Theseus der „Hiketiden“ in den schönen Versen 360 ff.

Auch psychologische Analysen finden sich im Munde dieser schlichten „τύραννοι“. So stellt Aias Betrachtungen an über das beständige Weichen des Starken, Gewaltigen vor dem noch Stärkeren (v. 669 ff.) und mahnt in kalter Reflexion (cfr. auch v. 473 ff.) zum „σωφρονεῖν“, nicht zum wenigsten in der Freundschaft, die nicht immer sich bewähre! (Ai. 679 ff.; cfr. Schneidewin-Nauck zu v. 678). Das gleiche Lied von der Unbeständigkeit und

vom Wechsel alles Irdischen klingt heraus aus ÖC. 607 ff. Jon 969. Hik. 269 f. Troad. 1203 ff.; auf ÖT. 674 f. weist Hecht II, 18 hin. Ähnliche Gedanken spricht Neoptolemos aus in Phil. 902 f., wenn er es beklagt, sich selbst untreu geworden zu sein; cfr. v. 1246. Fromme Ergebenheit in der Götter Willen atmen seine Worte an Philoktet, v. 1316 ff. 1326. 191 ff., ganz ähnlich wie auch Theseus seinen unglücklichen Freund tröstet (Herakles 1227 f.): leiden lernen, ohne zu klagen und geduldig tragen, was die Götter schicken (Orest. 715 f. 488. Phön. 382 1763), auch wenn es den kurzsichtigen Menschen unverdient erscheint, Alk. 246 f. Hel. 455. Weil aber das Leben ohnehin so kurz ist und es keinen Ersatz dafür gibt (Hik. 953 f. 775 ff.), darum gilt es, dasselbe wenigstens gründlich auszunützen: des Lebens ungemischte Freude freilich ward keinem Sterblichen zuteil (Hik. 549 ff Iph. Aul. 161 ff Troad. 1206); und ist scheinbar ein Mensch immer „ἀλυπος" gewesen, so hüte man sich doch vor dem Tode ihn glücklich zu preisen: das ist der Ausklang des „Öd. Tyr.", so ahnt es in fast prophetischem Geiste Agamemnon (Ag 892 f.), das spricht Hekabe aus in Troad. 509 f. (cfr. Heraklid. 863 ff.[1]). Weil nun aber der Grieche im allgemeinen am Leben hängt (cfr. Eurip. „Alk."), mit dem Tode jedoch für den pessimistischen Dichter ohnehin alles aus ist (Alk. 381. 527; 387. Hel. 142), so ist es ein Unding, Selbstmord begehen zu wollen: dagegen wendet sich Euripides durch den Mund des Theseus, Herakles 1247 f., woran sich die übliche „ἀμιλλα" anschliesst, (v. 1255 ff.), in deren Verlauf ihn der ernste Dichter als einen Ausfluss von „ἀμαθία" (v. 1254; cfr. Hel. 97) und „δειλία" (v. 1348) ablehnt.

1) Offenbar war hier die Erinnerung an Solon (bei Herodot I, 32) in den Dichtern lebendig.

Wir haben soeben gesehen, wie die drei grossen Tragiker wiederholt ihre eigene edle Individualität in ihre Königsgestalten hineintragen und wie sie Reflexionen über die Fragen des Daseins anstellen. Wenn wir nun aber im folgenden

III. Kapitel

die Unterschiede zwischen den drei Tragikern

ins Auge zu fassen haben, d. h. die Unterschiede zwischen den beiden ersteren einerseits und dem dritten andererseits, so brauchen wir uns nur die Porträts der drei Dichter anzusehen: das imponierende, tiefernste Angesicht eines Äschylos; die wundersam selige Harmonie, die sich auf dem Antlitz des Sophokles spiegelt; die gedanken- und gramdurchfurchten Züge des grübelnden Euripides — sie alle geben zugleich den Schlüssel zum Verständnis der Dichter und ihrer Dichtungen an die Hand. Nicht umsonst aber ist gerade **Euripides**, der bereits im Altertum unter der charakteristischen Bezeichnung des „σκηνικὸς φιλόσοφος" ging (Clem. Alex. Strom. V, p. 688 zu Fragm. 904 N.[2]; Plato Rep. 568 A; cfr. Christ, griech. Lit.-Gesch.[3] p. 253), dem heutigen Geschlechte mit seinem Hasten, Ringen, Streben eine so interessante und anziehende Gestalt: ist er doch in seinem Mangel an Stetigkeit [1]), in seinem tiefen inneren Widerspruch, in seinem ehrlichen Zweifel (Hel. 1617 f.), in seinem sehnsuchtsvollen Gottsuchen der „getreue Spiegel eines von dem Ankergrund der Autorität und des Herkommens sich losreissenden Zeitalters" [2]) . . . . Mit wachem Auge verfolgt er als Dichter und Lehrer seines Volkes getreulich alles, was

1) Vgl. Rohde, Psyche[3], II, p. 248.
2) Gomperz, Griechische Denker, II[2], p. 10

überhaupt in dem damaligen, geistig so reich angeregten Athen sich barg: er erkennt das Gute an, er sieht aber auch das viele Schlechte in der Welt und weiss insonderheit ein bitter schmerzliches Lied von der Verderbtheit der menschlichen φύσις zu singen, die zwar das Gute wolle (cfr. Hipp. 426 ff.), aber das Vollbringen des Guten nicht finde Hipp. 373 ff. 916 ff.); da schaut er denn sehnsüchtigen Blickes aus nach einem „φῶς", das den dunklen Pfad der Menschen in all dem Erdenleid und Menschenschicksal erhelle und ein Ende bringe der Mühen (fr. 904). So ist „die Grundstimmung seines Lebens, die all seine Dichtungen durchdringt, eine schrille Dissonanz" [1]: den ganzen Zwiespalt seiner Seele, die ganze Zerrissenheit seiner Ideenwelt trägt er dahinein, um seine Mitbürger aufzuklären. Denn er will nicht etwa nur ein Geist sein, der stets verneint, er will wirklich auch positiv belehrend und erziehend wirken. Aber so berechtigt das „διδάσκειν" war als — Nebenabsicht, so störend musste es wirken, wenn der Hauptzweck der Dichtung, die „ψυχαγωγία", darunter zu leiden drohte. Euripides aber geht von Anfang an darauf aus, durchdrungen von dem Bewusstsein seines Berufes, alles, was er auf dem Herzen hat, den mythischen Heroengestalten in den Mund zu legen — wiederholt weisen schon die Alten darauf hin; Schol. Troad. 895 [2]). 906. 1010. Phön. 388. Hec. 254. Hipp. 953 —, recht oft dazu an gänzlich ungeeigneter Stelle (Hik. 252 ff. 456. 584. 750; 843. Hec. 603. Jon 256). Es tobte und wogte eben in ihm „der Kampf zwischen der Weltanschauung des Mythus und der Aufklärung" [3] — dass darunter der poetische Schimmer, der über dem heroischen

1) Ed. Meyer, Gesch. d. Altert., IV. Bd., p. 155.

2) Vgl. Roemer, Abh. „Bildungsstand", p 71.

3) Stauffer, 12 Gestalten Athens, p. 348. (München-Leipzig 1896.)

Königtum noch immer lag, notwendig schwinden musste, dass infolgedessen die Schilderung der „Könige“, wofern man überhaupt noch von solchen reden will, immer äusserlicher, immer schemenhafter wurde, ist nach alledem leicht ersichtlich. —

Wenn nun Ed. Meyer in seiner „Geschichte des Altertums“, Band IV, p. 160 über die Poesie des Euripides sich dahin äussert, dass „der Sagenstoff nur das Vehikel für das ganz moderne Problem des Dichters bildete“, so können wir in einem doppelten Sinne — und darin liegen zugleich die Hauptunterschiede zwischen diesem und seinen beiden Vorgängern beschlossen — dies akzeptieren, indem wir den modernen Menschen von dem athenischen Politiker scheiden, den Dichterphilosophen von dem Patrioten.

Wie **alle Gestalten des Euripides von des Gedankens Blässe angekränkelt** sind, nicht zum wenigsten aber redselige Sklavinnen (vgl. Med. 119 ff. Hipp. 252 ff.) in möglichst deplacierten Reflexionen sich ergehen, so zeigen sich natürlich auch die Könige und noch mehr die Königinnen von der Aufklärung des Dichters infiziert; und es gibt in der Tat kaum ein Gebiet, das nicht irgendwie zur Diskussion gestellt würde.

Einen breiten Raum nimmt die Erörterung theologischer Fragen ein, an der sich vor allem die dialektisch vorzüglich geschulte Troerkönigin mit wahrem Feuereifer beteiligt; besonders wichtig für die Stellung des Dichters zum Transzendenten, wobei mitunter etwas von der Stimmung jenes Harfners in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ (I. Tl. 2. Bd. 13. Kap.) mitklingt, sind neben seinem „Herakles“ (vv. 1314 ff., vgl. 1345 f.) und vielen in den einzelnen anderen Stücken verstreuten Stellen seine „Troades“ (bes. vv. 884 ff.; 969 ff.). Theseus rollt in dem Drama für alles, in den Hiketiden, ein religionsphilosophisches Problem auf, wenn er den Optimismus als die einzig gesunde Weltanschauung proklamiert (vv. 195 ff.),

und auch der wilde Thrakerfürst muss zu dieser Disziplin einen Beitrag liefern (Hec. 958 ff.). Dass auch die jonische Naturphilosophie und speziell Heraklit nicht ohne Einfluss auf die Königsgestalten der euripideischen Tragödie geblieben (worüber bes. Nestle, Philol. VIII. Suppl.-Bd, p. 565 ff.), ist ebenso unverkennbar als der Niederschlag, den die neue Richtung der Sophistik und vorzüglich der von Protagoras gepredigte Subjektivismus hinterlassen hat, wie er am deutlichsten aus den Worten des Eteokles (Phön. 499 ff.) zu uns spricht.

Enthält diese erkenntnistheoretische Auslassung zugleich auch ein sittliches Moment, so gründet sich die euripidische Ethik speziell auf die Macht der φύσις (Hipp. 374 ff.), wie sie andererseits in der absoluten Negation der Willensfreiheit (Hec. 864 ff.; vgl. Dümmler, a. a. O., p. 44) gipfelt. Nichtsdestoweniger darf der Erziehung und dem Umgang ein positiver Wert keineswegs abgesprochen werden, wie dies Hekabe ausdrücklich betont (Hec. 592 ff.; cfr. Hipp. 911 ff.).

Auch zur Frauenfrage nimmt der angebliche „Misogyn", der eine Gattin Alkestis, eine Mutter Klytaimestra geschaffen, wiederholt in pointierter Weise Stellung; und ebenso bäumt er sich durch den Mund seiner Könige gegen den „πολύμοχθος Ἄρης" auf (Phön. 784; vgl. Hik. 949 ff. 119. Orest. 1682 f.), der übrigens auch für ihn seine Ehre hat (Hik. 323 ff.).

Alles in allem — Euripides, der Poet der hellenischen Aufklärung, und eben damit auch ein Rationalist vom reinsten Wasser: nicht nur, dass er geheiligte Sagen und weihevolle Erinnerungen als absurde Märchen ironisiert (vgl. Bacch. 242 ff., 286 ff.; Herakles 148 f. 352; Jon 542. 1000) — der Dichter scheut sich nicht einmal, seine Heroenkönige zu kleinlichen Sticheleien auf seinen grossen Vorgänger Äschylos (Sept. 358 ff.) zu benützen (Hik. 846 ff. Phön. 751 f.)! So trifft denn in der Tat sein bitterster

Gegner den wunden Punkt unseres Tragikers, wenn er ihn zur Göttin „Vernunft“ (Aristoph. ran. 893; vgl. Wilamowitz, Herakles II², zu v. 655) beten lässt. Euripides selbst aber, der für sein Volk die „Aufklärung“ mit hat heraufführen helfen, wird zu einer im tiefsten Sinne tragischen Figur, wenn ihm angesichts der allgemeinen Auflösung, an der er zum mindesten nicht unschuldig ist, das trübe Wort auf die Lippen sich drängt, das Theseus verkünden muss (Hipp. 936 ff.):

φεῦ τῆς βροτείας (ποῖ προβήσεται;) φρενός!

Neben diesem spekulativ-philosophischen Faktor, der im Bilde der euripideischen Heroenkönige sich nur zu breit macht, beeinflusst ein im eigentlichsten Sinne aktuelles Moment, **das Vorhandensein politischer Strömungen,** Neigungen, Antipathieen, unverkennbar die Königsgestalten des dritten Tragikers, die teilweise geradezu entstellt erscheinen müssen.

War bei Äschylos von Niederschlägen politischer Art nichts Störendes zu bemerken, so liegt die Sache schon anders bei Sophokles, der nicht nur jede Gelegenheit ergreift, um seine Vaterstadt durch den Mund der auftretenden Könige zu verherrlichen (besonders in seinem „Öd. Col.“, vv. 107 f. 260 ff. 1003 ff. 1125 ff.; vgl. die *ὑπόθεσις*!), sondern auch in seinem Erstlingsstücke „Aias“ die beiden Atriden ohne Zweifel geradezu mit Gehässigkeit zeichnet: die Rivalität der beiden führenden Staaten Griechenlands brandet bis in diese Dichtung herein, in der vor allem Menelaos als Spartaner des 5. Jahrhunderts mit all seiner Anmassung abgeschildert ist. Vor welch tendenziösen Anachronismen der Athener Sophokles nicht zurückscheute, darauf weist bereits das Schol. zu v. 1285 hin; vor allem aber — wie mag in dem Theaterpublikum des stolzen Athen das Wort des Teukros an den Spartanerkönig gezündet haben (v. 1102):

„Σπάρτης ἀνάσσων ἦλθες, οὐχ ἡμῶν κρατῶν!“

Kommen wir nun aber von diesen immerhin vereinzelten Erscheinungen bei den beiden ersten Tragikern zu Euripides[1]), so erkennen wir diese „Heroenkönige“ kaum wieder: so sehr haben sie teilweise den politischen und lokalpatriotischen Zwecken des Dichters dienstbar werden müssen. Gewiss war es nur begreiflich, wenn auch er, wie seine Vorgänger, überall sein Athen verherrlichte, sonderlich als den vielgerühmten Hort der Schwachen (Heraklid. 329 ff. 901 ff.; vgl. Hartung zu Hik. 320), zumeist in den „Hiketiden“, die schon die ὑπόθεσις als „ἐγκώμιον Ἀθηνῶν“ bezeichnet; aber auch in der „Medea“ (cfr. Schol. 824), im „Herakles“, in den „Herakliden“ und besonders im „Jon“ erklingt aus dem Munde der Könige und zugleich diesen selbst freudiger Lobpreis. Als eine schwere Versündigung dagegen musste es erscheinen, wenn der Mythus von ihm zu einem „Sinnbild moderner Verhältnisse“[2]) gemacht wurde, worunter die Harmonie der Dichtung notwendig leiden musste. Der eigene religiöse und seelische Zwiespalt, den der Dichter in seine Tragödie getragen, mutet uns nicht so befremdend und zugleich so unangenehm an wie die Ausbrüche leidenschaftlichen politischen Hasses gegen die Rivalin in der Hegemoniefrage über Griechenland, gegen Sparta. Die Gewitterschwüle, die einst über Soph. Ai. 1102 gelegen, jetzt hatte sie sich in furchtbarem Wetter entladen: nicht mehr zwischen Griechen und Barbaren wogte der Kampf – um die höchsten Prinzipien zweier gleich mächtiger griechischer Staaten handelt es sich in diesem unseligen Streite, dessen Widerhall wir aus den Dramen des peloponnesischen Krieges, besonders aus den

1) Allerdings sind uns von diesem auch 19 Stücke erhalten!

2) Curtius, griech. Gesch. III⁶, p. 70. (Berlin, 1889).

Hiketiden, Herakliden und der Andromache nur zu deutlich heraushören.

Eine wahre Kreuzpredigt gegen Sparta stellt die „Andromache“ dar: in elementarstem Ausbruche quillt dieser Hass aus den Versen 445 ff.; dass ein derartig heftiger Ausfall auch eine äussere Veranlassung gehabt haben muss, bestätigt das Schol. z. d. St. Ebenso unfreundlich lautet die Charakteristik Spartas aus dem Munde des Argiverkönigs (!) Adrast in Ilik. 187 ff. (cfr. Troad. 210 ff. Schol. Orest. 371); über den verdorbenen Frauencharakter Spartas speziell lässt sich Peleus in Andr. 595 ff. (vgl. Schol. Andr. 150) Troad. 1057) bitter aus. Das übereinstimmende Urteil aber Griechenlands, und wir können hinzusetzen, der ganzen gebildeten Welt fasst Euripides im Munde des Peleus dahin zusammen (v. 724 ff.):

„εἰ δ' ἀπῆν δορὸς
τοῖς Σπαρτιάταις δόξα καὶ μάχης ἀγών,
τἄλλ' ὄντες ἴστε μηδενὸς βελτίονες.

Diesem leidenschaftlichen Hasse des Euripides gegen Sparta, wodurch er die Volksgunst zu erringen hoffen durfte, fällt auch sein König (Andr. 366; cfr. vv. 472 ff.!) zum Opfer, der bei dem dritten Tragiker, abgesehen höchstens von der „Iph. Aul.“, in durchweg unfreundlicher, ja gehässiger Zeichnung erscheint. Wie Soph. Ai. 1102 in Eur. Andr. 582 (cfr. Orest. 1661) nachhallt, so knüpft sich schon an die blosse Erwähnung seines Namens Hohn und Hass[1]); Troad. 212. 1100 ff. Rhes 174. 257 f. Iph. Aul. 945. Andr. 325. 437. 590. 616 ff. Kykl. 185 f.; cfr. Orest. 1109 f. 769. Als ein Abschaum von Bosheit aber erscheint er im „Orestes“, so dass bereits Aristoteles in seiner Poetik 1454a 27 f. Protest gegen diese Zeichnung erhob, worin ihm die Alexandrinischen Erklärer nachfolgten; cfr. Schol. 371.

Indirekt fällt der Hass des Euripides auf Sparta in

1) Sogar sein homerisches Epitheton „ξανθός“ wird ironisiert: Orest. 1532 (vgl. allerdings Iph. Aul. 175)!

seinen „Herakliden“: Eurystheus' Grab auf attischem Boden — so verkündet es der Argiverkönig selber (vv. 1026 ff.) — soll das Land gegen künftige feindliche Einfälle vom Peloponnes her sichern (v. 281) und zugleich eine Aufforderung an Athen zu freundlichem Verhältnis mit Argos bedeuten, das „οὐ σμικρὰν φίλην ἐχθράν τε θέσθαι“ (vv. 21 f. 155 ff. 176. 284 ff; cfr. Eumen 283 ff. 752 ff. Phön. 717) Daneben aber soll in diesem Drama der Edelmut Athens gegen seine damaligen Feinde verherrlicht werden, damit der Undank Spartas um so greller absteche[1]); cfr. vv. 309. 1032 ff Ganz unverkennbar befürwortet der selbe Dichter ein Zusammengehen mit Argos durch den Mund des Theseus in Hiket. 1167 1169 ff., durch Adrast in Hiket 1176 ff. (cfr. 1229 ff. 1191 ff.): suchte doch auch damals Argos, die alte Rivalin Spartas im Peloponnes, ein Bündnis gegen Sparta zusammenzubringen.

Geflissentlich greift in den Dramen des Euripides der Hass Athens auch hinüber nach Theben, mit dem eine alte Feindschaft bis herunter in die Gegenwart bestand; Thukyd. IV, 97 ff.[2]): so hatte auch die Dramatisierung der alten Kämpfe mit Theben in den „Hiketiden“ ein aktuelles Interesse gewonnen; zu deutlichem Ausdruck kommt diese Spannung in Hik. 124. 329 ff. (Übrigens hatte davon bereits der „Öd. Col.“ Kunde gegeben, dem ein politischer Hintergrund nicht abzusprechen ist[3]). Vielleicht mag auch die abstossende Schilderung des Lykos — und dem gegenüber als Folie Theseus! — im „Herakles“ auf das Konto einer unfreundlichen Gesinnung zwischen den beiden Nachbarstaaten zu setzen sein; cfr. v. 1163 ff.

So gewiss also die Rücksicht auf die Gegen-

1) Vgl. Curtius, griech. Gesch. III, p. 69.

2) Cf. Bergk, griech. Lit.-Gesch. III, p. 535 ff.

3) Siehe Christ, griech. Lit.-Gesch[3] p. 249; K. Otfried Müller, Geschichte der griechischen Literatur II[2], p. 139 Anm. (Breslau 1857).

wart gar oft der Tragiker Hand geleitet haben mag — wie das unverkennbar z. B. hervorgeht aus Heraklid. 165 ff., 415 ff. Andr. 733 ff. —, ebenso gewiss wäre es verfehlt, überall bestimmte Anspielungen zu wittern oder Deutungen auf eine Gestirnstellung zu versuchen, so dass gerade in diesem Punkte Vorsicht geboten erscheinen muss; man mag deswegen immerhin Böckhs Deutung der schönen Worte in Hipp. 1459 f.[1]) auf den Tod des Perikles gerne zustimmen. Für uns handelte es sich hier vor allem darum: hat die Stimmung des Tages die Königsgestalten beeinflusst? Als typisches Beispiel für das tatsächliche Hereinfluten politischer Strömungen in die Tragödie steht Sparta, steht Menelaos vor uns. —

Es erübrigt sich uns noch, auf die sprachliche Gestaltung der Königsrollen einzugehen, soweit diese nicht schon gelegentlich berührt wurde.

a) Äschylos.

Grandios, wie die Persönlichkeit des ersten Tragikers, ist auch seine Sprache. Unerschöpflich in Vergleichen, grossartig, mitunter bis zur Kühnheit, in seinen Bildern, die er dem ganzen weiten Umkreise des Menschenlebens und der Natur entnimmt, weilt er besonders gerne bei den Erinnerungen seines eigenen Kriegerlebens: das kündet uns seine Tragödie der „Septem", die, von Aristophanes (ran. 1021) als ein „*δρᾶμα Ἄρεως μεστόν*" gerühmt, in ihrer gewissen Altertümlichkeit lebhaft an die Kämpfe vor Troja erinnert: ist doch sogar die eigentümliche epische Sprechweise in der wiederholten Umschreibung von Helden mit „*βία*" beibehalten[2]). In anderer Weise sehen wir das kulturhistorische Kolorit gewahrt in Suppl. 262.

1) Siehe Wilamowitz, Herakles I[1], p. 13, A. 19.

2) Vgl. Hecht, a. a. O. I, p. 7.

Das wunderbarste aber in der sprachlichen Charakteristik des Äschylos, das überhaupt einzig in der ganzen dramatischen Poesie dasteht, ist die grandios dämonische Figur der Klytaimestra: sie ist überhaupt kein gewöhnliches Weib (cfr. Agam. 11).

So widerlich ihre unheimliche Heuchelei uns anmuten muss (Ag. 1326 ff. cfr. 594. 879 f.), so imponierend steht sie vor uns in ihrem grausigen Jubel nach vollbrachter Tat: „*χαίροιτ' ἂν, εἰ χαίροιτ', ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι*" (1348) — (cfr. 1343 ff 1353), deren sie sich rühmt (1355 ff.), um alsbald in ihrer innerlichen Gebrochenheit sich kund zu tun (1438 ff.), bis neue Gefahr sie wieder für einen Moment auf der alten Höhe findet (Choe. 881 ff). —

War bei Äschylos die typische Sprache des brutalen Tyrannen in der Gestalt des Ägisth (Ag. 1588 ff. 1609 ff.) zum Ausdruck gekommen, so ist bei

b) Sophokles

dies Moment der „*ὕβρις*" gleich in seinem ältesten Stücke, dem „Aias", aufgenommen und nicht minder scharf ausgeprägt worden.

So unfreundlich die beiden Atriden dort ihrer ganzen Gesinnung nach gezeichnet sind, ebenso von oben herab ist auch ihre Sprache (cf. Ai. 1107. 1272. 1323 f. 1225); und es ist sehr interessant zu sehen, wie bereits die alten Ästhetiker über diesen ganzen 2. Teil der Tragödie mit ihren beständigen „*σοφίσματα*" den Stab gebrochen haben, wenn sie im Schol. zu v. 1123 von einem „*ψυχρεύεσθαι*" des Dichters sprechen.

Klangen die Worte des Menelaos hochfahrend und kläglich-brutal zugleich (vv. 1047 ff. 1068. 1088, 1043; cfr. Schol. zu 1047, 1052 und 1109), so dass er unter dem beissenden Hohne des Teukros (Schol. 1127) schliesslich doch das Feld räumen muss (v. 1160), so charakterisiert sich der Oberkönig

gleich in seinem allerersten Worte, dem keine Anrede folgt (v. 1226; cfr. 1047. ÖT. 532). Schneidend klingt das „*χανεῖν*“ (v. 1227), bitter auch das „*διόμνυσθαι*“ in den durchweg stark übertreibenden Worten des Undankbaren (cfr. v. 1237); verächtlich lautet das „*Τεύκρου*“, v. 1241, statt der Anrede; übermütig höhnend die Androhung der *μάστιξ* als „*φάρμακον*“ für den „*δοῦλος*“ (1255 f.; cfr. 1260. 1268. 1235. 1298. Antig. 479). — Wie barsch und selbstbewusst (vgl. übrigens ÖT. 637 f.) tritt auch Kreon, der neue König, (Ant. 155; cfr. Prom. 35) in der „Antigone“ auf! Ist schon seine Anrede an die Greise, die Teiresias mit „*Θήβης ἄνακτες*“ (v. 988; cf. 940) begrüsst, kurz und derb (v. 162), so dass gleich das erste Wort den selbstherrlichen Fürsten des ganzen Dramas charakterisiert (v. 738), so äussert sich sein Selbstgefühl (cfr. v. 173) noch schroffer und unangenehmer in dem, was er zu leisten gedenkt (v. 191 ff.), überhaupt in der ganzen Art, mit der er den Greisen seinen unabänderlichen Willen verkündet (vv. 198 ff. 33. 207; 213 f.). Widerspruch kann der für unfehlbar (v. 757; cf. 705 ff) sich haltende Herrscher nicht vertragen (vv. 280 f., 670.), der peinlich seine Würde zu wahren sucht (v. 744) und in lächerlichen Übertreibungen sich darüber ergeht (v. 289 ff., trotz 155!). Bezeichnend übrigens für den neugebackenen „*τύραννος*“ ist der Sentenzenreichtum, mit dem er um sich wirft, um dadurch sein tyrannisches Verfahren einigermassen zu begründen und die Stimme in seinem Innern zu übertäuben: Antig. 175 ff. 661 ff. 672 ff.; cfr. Schol. Aias 1091 (Ai. 1071 ff. 1142 ff.). — Die ganze gemeine Sprache des feigen Tyrannen tönt auch heraus aus Soph. El. 1445 ff. 1458 ff.: nun er seiner Sache sicher zu sein vermeint, kann er es wagen, in seiner Weise seine Macht zu äussern. —

Es sei hier noch hingewiesen auf ein sehr wichtiges Scholion, zu Öd. Col. 939 ff.: „*τὴν ῥητορείαν παρα-*

φύλαξον, εἰ τῶν μὲν κατηγορηθέντων αὐτοῦ οὐχ ἅψεται, καινὰ δέ τινα ἐνθυμήματα καὶ πάνυ εὔλογα ἐξευρίσκων ἁρπερεῖ.“ [1]) So unsympathisch uns dieser Kreon auch anmuten mag — er ist nicht in eigenem Interesse (v. 737 f.) rücksichtslos, sondern er handelt nur im Dienste seines Staates (cfr. 851), und darum kann er nach antiker Auffassung mit vollem Rechte von sich sagen:

τοῖς τοι δικαίοις χὠ βραχὺς νικᾷ μέγαν (v. 880). —

Wenn wir uns nun noch kurz wenden zu

c) Euripides,

so hören wir aus dem Munde der schlichten Amme in der „Medea“ einen philosophischen Exkurs, in dem sie auf die „*δεινὰ τυράννων λήματα*“ zu sprechen kommt. Alsbald folgt scheinbar auch der Beweis: Kreon, der Landesherrscher, erscheint und fährt die in ihrem heiligsten Rechte gekränkte Medea an:

„*σὲ . . . εἶπον τῆσδε γῆς ἔξω περᾶν / φυγάδα*“ — (v. 271 ff.). In Wirklichkeit aber ist dieser Kreon gar nicht so brutal, als diese seine Worte zu verraten scheinen (cfr. 348 ff.): vielmehr über die fortgesetzten Schmähungen der Medea gegen das Fürstenhaus geängstet (vv. 455 ff.) will er vor allem für sein Kind Sorge tragen (vv. 329. 282 f.), für das er von einer Medea ernstlich fürchten muss. Sie hat denn auch seine gutmütige Halbheit sofort durchschaut — darum kann des Königs überraschend bestimmt lautendes Schlusswort (v. 354)

„. . *λέλεκται μῦθος ἀψευδὴς ὅδε*“ [2])

sie vollständig kalt lassen (cfr 322: 934): Medea hat ihr Ziel erreicht — nun mag die Rache ihren Lauf nehmen . . .

Ebenso lässt gleich das erste Auftreten des Eteokles

---

[1]) Vgl. Roemer, Studien 1904; p. 584 Anm. 1. (Abh. d. k. b. A. d. W.).

2) Cf. Cic. pro Rab. Post. 11, 29 bei Klotz[3] z. d. St. (in dessen Kommentar).

in den „Phön.“ seine Barschheit und seinen Trotz uns erkennen: das ersehen wir aus dem brutalen „*τὶς*“ (v. 467; cf. 588 f.); aus dem lieblos kalten „*τόνδε*“ (v. 451); aber gleich weist seine edle Mutter ihn zurecht (v. 452 ff.):

. . „*οὔτοι τὸ ταχὺ τὴν δίκην ἔχει*“ . . .;

„*δεινοπροσωπεῖ ὑπὲρ τῆς τυραννίδος*“ bemerkt treffend die *ὑπόθεσις*. —

Als abschreckendes Beispiel eines Tyrannen figuriert, wie wir bereits oben sahen, Lykos im „Herakles“. Wie schneidend kalt und roh klingen doch seine Worte an Herakles Eltern (vv. 140 ff. 244 ff.), und wie dummdreist geht derselbe in sein eigen Netz (v. 729 f.), nachdem er noch vorher über die betende Megara sich lustig gemacht und es gar nicht erwarten kann, bis er „Ruhe vor dieser Plage“ bekommt (vv. 722 ff.; 716 ff.)! —

Auf das abstrahierende Denken des Dichterphilosophen weisen einige sprachliche Ausdrücke hin: so findet sich im Munde der vielseitigen Jokaste der Ausdruck „*ξυνασοφεῖν*“ (Phön. 394), nach Passow nur noch bei Phrynichos vorkommend; ähnlich kompliziert lautet das „*συνσωφρονεῖν*“ in Iph. Aul. 407. Zu spitzfindig für das einfache Denken der Heroenzeit erscheinen die sprachkünstlerischen Verse in Orest. 397 und Iph. Aul. 1139 (cfr. Hel. 792). Was endlich Hec. 736 anlangt, so dürfen wir wohl in diesen ‚à part‘ gesprochenen Worten der Hekabe die Absicht des Dichters erblicken, das Publikum über die agierende Person vollkommen aufzuklären. —

Wir beschliessen unsere Betrachtung, indem wir noch kurz auf ein anthropologisches Problem eingehen, das aber den Griechen des 5. Jahrhunderts als ein eminent nationales erschien: die Stellung der Hellenen zu den

„βάρβαροι", wie sie in den Königsgestalten der drei Tragiker sich spiegelt.

Naturgemäss tritt dieses nationale Moment besonders mächtig bei dem alten Marathonkämpfer Äschylos hervor, der es nie unterlässt, die Nichtgriechen „βάρβαροι" zu nennen, so wenig es ihm etwas verschlägt, eine Atossa selbst so sprechen zu lassen (Pers. 187. 432. 473). Ganz von diesem nationalen Gegensatze beherrscht sind auch die „Supplices", und Agamemnon identifiziert ohne weiteres Trojaner und Perser, die er in gleicher Weise als „βάρβαροι" bezeichnet. (Agam. 883, cf. 889 900; 1004). Übrigens teilen die drei Tragiker diese modern athenische Auffassung, die Trojaner als Vorläufer der historischen Perser zu betrachten (Iph. Aul 1265): im Gegensatz zu Homer, der die Trojaner griechisch reden lässt und von ihnen Bundesvölker als „βαρβαρόφωνοι" unterscheidet, legen sie die Anschauung ihrer Zeit zugrunde, wo auch Troas unter den Persern stand, an die der Grieche des 5. Jahrhunderts bei dem Worte „βάρβαρος" zunächst dachte (vgl. Wolff, Kommentar zu Ai. 1260; Lpz. 1858)

Bei Sophokles begegnen wir nur einmal im Munde eines Heroenkönigs dem Worte „βάρβαρος" (Ai. 1263; cfr. 1289. 1292).

Dass bei Euripides der Taurierkönig, „ἐν βαρβάροισι βάρβαρος" (Iph. Taur. 31), sich selbst unter die „βάρβαροι" einschliesst (vv. 1170. 1174 1422), braucht nicht weiter wunder zu nehmen; cfr Hel. 1210. 1258 (ibid 743 800. Hec. 877). Merkwürdig naiv aber ist es, wenn die Troerkönigin, die sich immer selber zu den „βάρβαροι" rechnet (cfr. Troad. 991. 1021. 1277. 1219; anders ibid. 477), sich dahin auslässt:

. . „οἴποτ' ἂν φίλον
τὸ βάρβαρον γένοιτ' ἂν Ἕλλησιν γένος
οὐδ' ἂν δύναιτο" — (Hec. 1199 ff.)

Hier tritt die unüberbrückbare Kluft zwischen Hellenentum und Barbarentum[1]) (Iph. Aul. 65. 1265; Pers. 187) augenfällig in die Erscheinung; der selbe Gegensatz findet sich Rhes. 404 f. (cfr. 833; 612). Galten ja doch die „*βάρβαροι*" in den Augen der Vollbluthellenen nicht nur als niedriger in Gesinnung und Gesittung (Bacch. 483), sondern überhaupt als „*οὐδένες*" (Iph. Aul. 371. Andr. 648 f.), deren Herrschaft über Griechenland eine absolute moralische Unmöglichkeit wäre (Iph. Aul. 1271 ff.; cfr. Andr. 663 ff. 201 f.), — ein Gedanke, dem der bei aller Freisinnigkeit und allem Kosmopolitismus (Andr 635 ff.) warm national empfindende Dichter durch den Mund seiner Iphigenie mit ihrer heissen Liebe zum freien „seligen" (Iph. Aul 1381, cf. Iph. T. 1482) griechischen Heimatland klassischen Ausdruck gegeben in den Worten (v. 1400 f.): „*βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, μῆτερ, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι*"; — und den selben heiligen Ingrimm echter Vaterlandsliebe atmet das Telephosfragment 717 N²:

„*Ἕλληνες ὄντες βαρβάροις δουλεύσομεν*"; (cfr. Hec. 481 f.).

Interessant ist übrigens der wiederholt bereits auftauchende, moralische Nebengedanke des Wortes „*βάρβαρος*", der eine gewisse Gehässigkeit in sich schliesst (Hel. 501. Orest. 485; cfr. Iph. Taur. 1174); und so ist es auch ein ganz einseitiges und ungerechtes Urteil, wenn Odysseus in Hec. 328 ff. die „Welschen" als undankbar und pietätlos bezeichnet (v. 1247 f.; Heraklid. 131), während doch gerade orientalische Pietät, wie wir es heute noch erkennen, nur vorbildlich sein kann. —

Nach diesen mehr allgemeinen Erörterungen erübrigt sich uns nun noch die Beantwortung der Frage: Wie

---

1) Zum Ganzen: Burckhardt, griech. Kulturg. I, p. 314 ff. (Berlin und Stuttgart 1898).

haben die Tragiker nichtgriechische Könige dargestellt?

Wir gehen am besten aus von dem einzigen uns erhaltenen historischen Drama der Griechen, den „Persern" des Äschylos, woraus das Wesen orientalischer Despotie am besten ersichtlich ist als „eines Fatums, dem man sich sklavisch unterwirft" [1]).

Bereits bei der Besprechung der „Supplices" des Äschylos war davon die Rede, wie der König des Orients unumschränkter Herr in seinem Staate sei, ja wie er den Staat in sich selbst verkörpere; Suppl. 355 ff. 410.

Ebenso sind auch die einzelnen Fürstengestalten der Perser gezeichnet, die übrigens die Benennungen der — griechischen Heroenkönige teilen: ein äusserlicher Beweis dafür, wie auch „die persische Zeitgeschichte nicht anders als in mythischer Umbildung" vom Dichter verwendet werden konnte [2]). Das glänzendste Beispiel hierfür ist das Gottesgnadentum der persischen Könige (v. 753 ff.), trotz Schol. 157! — Aber das wesentlich Unterscheidende hellenischer und orientalischer Volksart tritt doch heraus: dass nichts Gleichberechtigtes neben dem „König der Könige" (vv. 25. 661) bestehen kann, dass es nur Haufen von Untertanen und Sklaven gibt (vv. 242; cfr. 52. 585) [3]), die in Ehrfurcht ersterbend (vv. 687 ff. 694 ff.) ihren Mund nicht auftun dürfen (v. 589 ff.); dass der König selbst Gott ist (vv. 80. 702. 847. 157), auch in der Unterwelt noch Gebieter (v. 682. 618) und im Genusse göttlicher Ehren (vv. 640. 631 f. 676), auf Erden aber als „*ποιμάνωρ*" über seiner Herde wacht (vv. 75. 241), die ihm blindlings folgt (cf. 128 f.).

1) Curtius, aus Altertum und Gegenwart I, p. 358; Berlin, 1875.

2) Stauffer, a. a. O., p. 94.

3) Vgl. besonders Eurip. Hel. 276!

Geradezu typisch für dieses asiatische Despotentum ist die greise Königinmutter Atossa, vor der die persischen Greise als einem „*θεῶν ἶσον ὀφθαλμοῖς φάος*“ (v. 150; cfr. vv. 157. 621. 351) auf die Kniee niedersinken (vv. 152. 586; cfr. Schol. Agam. 884). Im Gegensatz zu diesen, die immer an das Ganze denken (vv. 582 ff. 589 ff.), bangt Atossa nur für die gesunde Heimkehr ihres Sohnes (v. 298. 837 ff.), der dann getrost weiter herrschen könne, „*οὐχ ὑπεύθυνος πόλει*“ (v. 212 ff.) — mag darüber auch das Heer zugrunde gehen; höchstens vermag sie sich noch für die „*σκηπτοῦχοι*“ zu interessieren (v. 295; cfr. 977)! Aber im Orient ist eben das Volk nur um des Herrschers willen da; so kann sich's denn Atossa auch nicht versagen, in ihrem Sinne sich nach Athen zu erkundigen:

„*τίς δὲ ποιμάνωρ ἔπεστι κἀπιδεσπόζει στρατῷ;*“

worauf ihr die Antwort wird:

„*οὔτινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοοι.*“

Und verwundert muss sie fragen:

„*πῶς οὖν ἂν μένοιεν ἀνδρας πολεμίους ἐπίλυδας;*“

(vv. 241 ff.). So wenig kann sie von ihrem nur an Sklavensinn der Untertanen gewöhnten Gesichtspunkt aus begreifen, dass die Hellenen als freie Männer freudig (v. 400 ff.) kämpfen und fallen, um ihr Liebstes zu erretten — sei die Übermacht der Feinde auch noch so gross: würden sie doch von den Göttern selbst beschützt (v. 347; 345).

Nationale Tendenz ist es, die der Dichter hier überall verfolgt (cfr. vv. 230 ff. 815) und wie sie am sinnigsten in dem Traumbild von den beiden Schwestern zum Ausdruck kommt (vv. 181 ff.): in der Tat zugleich eine sinnbildliche Charakterisierung von Morgen- und Abendland! —

Dass eine griechische Sitte, die nicht zum Bilde der Perserin passt, in vv. 200 ff. 607 ff. in den Orient übertragen ist (cfr. Teuffel-Wecklein zu v. 202), sei beiläufig erwähnt —

Eine grosse Umwandlung hat die Königsgestalt des

Dareios erfahren, aus dem hier „in ideeller Auffassung des orientalischen Monarchentums ein Vater des Volkes geworden ist“[1]). Dass er auf Kosten des unglücklichen Xerxes gezeichnet ist, bemerken schon die Alten (Schol. 843; cfr. Horat., de arte poët., v. 173; Pers. vv 553 ff. 632. 649 652 ff. 659 ff. 664. 667. 700 ff. 642 ff.); und auch das historische Bild, wie es hier vom Dichter aus künstlerischen Gründen entworfen worden ist, stimmt nicht mit dem historischen Dareios überein. (Zum Ganzen vgl. Todt, Einleitung, p. 94). Vollends aber spricht der Dichter selbst aus ihm, wenn er seine eigene monotheistische Zeusreligion ihm in den Mund legt (vv. 808 ff.; cf. 799 ff.) oder wenn er ihn etwas demokratisch färbt in der Frage, ob etwa eine „*στάσις πόλει*“ hereingebrochen sei (v. 706; cf. 673. 213). —

Nach Äschylos hat es erst Euripides wieder versucht, nichtgriechische Könige, aber aus der Heroenzeit, darzustellen.

Wie Euripides es war, der den prinzipiellen Unterschied zwischen orientalischer Despotie und hellenischer Monarchie in die bedeutsamen Worte prägte (Heraklid. 423 f.):

„*οὐ γὰρ τυραννίδ' ὥστε βαρβάρων ἔχω·*
ἀλλ' ἢν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι“,

so sieht er den Hauptunterschied zwischen morgenländischem und abendländischem Wesen in dem verschiedenen Mass der Gebundenheit: gegenüber der persönlichen Freiheit der Hellenen „*τὰ βάρβαρα . . πάντα δοῦλα πλὴν ἑνός*“! Hel. 276 (cfr. Hel. 1193. 1428. 1630. Iph. Aul. 1401). Dieser „*δουλεία*“ seitens der Untertanen, die vor ihrem „*δεσπότης*“ in beständiger Furcht schweben müssen (Hel. 482; vgl.

---

1) Lehrs, popul. Aufs., p. 70.

aber Hel. 1514 ff. 1553. 1628 ff.!), entspricht es denn auch, wenn diese vor ihren Königen als vor Göttern niederfallen (Troad. 1169; Agam. 883 f. 889. Orest. 1507. Phön. 293 f. Troad. 1021). So brauchen sie auch der Götter Neid nicht zu befürchten, wenn sie sich scheuen, auf die blosse Erde ihren Fuss zu setzen: auf Purpur würde ein Priamos, hätte er gesiegt, in seinen Palast eingezogen sein (cf. Agam. 900). Gehört doch äusserer Glanz und Prunk zum Wesen des orientalischen Herrschers (Troad. 991 ff. 506. Orest. 349. 1113.; cfr. Pers. 657 f.), dem ja allerdings auch ein „μέγας ὄλβος" zur Verfügung steht (Herakles 643 ff. Hel. 68 ff. 295. 430 f. Iph. Aul. 73 f.; cfr. Pers. 168. 817. 824 ff.).

Es ist beinahe selbstverständlich, dass auch diese Fürsten alle die griechischen Bezeichnungen der homerischen Zeit teilen (ein neuer Beweis dafür, wie unbewusst selbst diese Äusserlichkeiten aus der Heroenzeit beibehalten sind); ebenso selbstverständlich haben auch sie immer „ὀπαδοί", „πρόσπολοι", „δμῶες" bei sich (Iph. T. 1205. 1208. 1335. Hel. 1036. 1181. 1170; Hec. 1089)[1]). Merkwürdig aber ist, dass sie nicht nur mit Begriffen wie „μίασμα" vertraut sind (Iph. Taur. 1178. 1168), sondern sogar die Dioskuren kennen und ihrem Gebote gehorchen (Hel., extr.). Aber ganz verleugnen sie die Barbarenfürsten doch nicht.

Abgesehen davon, dass sie in ihrer Dummheit sich immer von den schlauen Griechen überlisten lassen (Iph. Taur. 1203. 1321 ff.; 1311 ff. Hel. 1552 f. 1580; cf. 1417. Hec. 1017), wenn sich auch manchmal etwas wie Misstrauen regen will (Hel. 1270 ff. 1392 ff.), erhält auch das Wort Agamemnons Hec. 1247 f. seine eigentümliche Beleuchtung im Brauch der Menschenopfer bei den Tauriern (Iph. T. 465 f. 38. 278. 389; 587. 390 ff.); in

1) Thoas herrscht sogar über „πολῖται" (J. T. 1417. 1226; cf. 38. 595).

der schmählichen Verletzung der Gastfreundschaft (Hec. 715. 774; 1247) durch den gemütsrohen (vv. 716 ff.), grenzenlos habsüchtigen (vv. 775. 1206 f. 1245) Thrakerhäuptling; im Morde der griechischen ξένοι (Hel. 155. 468. 783; cf. 449) durch den sinnlichen (Hel. 1018. 918; cfr. Schol. Troad. 989) Ägyptertürsten Theoklymenos, dessen „ὕπαρχοι" (v. 1432) das Wort der Helena (v. 276) bestätigen. Auch die kannibalische Strafe der Pfählung, mit der Rhesos und Thoas drohen (Rhes. 512 ff. Iph. Taur. 1430), kennzeichnet zur Genüge das Barbarenfürstentum (cf. Troad. 764).

So sehr also auch in dem Bilde dieser Könige verschiedene Züge sich mengen, so ist immerhin wenigstens einigermassen das fremde Kolorit gewahrt und sind einige wesentliche Unterschiede in orientalischer und hellenischer Art richtig empfunden und herausgearbeitet.

Es erübrigt uns noch, die

Fragmente *)

der griechischen Tragiker zu betrachten, wobei wir uns angesichts dessen, dass von einer Behandlung einzelner „τύραννοι" bei der Lückenhaftigkeit des Materials nicht die Rede sein kann, hier in der Hauptsache auf eine Zusammenstellung der theoretisch gehaltenen Äusserungen der Dichter über die Monarchie beschränken müssen.

Sehen wir uns zunächst rein äusserlich die zur Bezeichnung der Könige gebrauchten Wörter an, — denn mit mythischen Stoffen haben wir es auch bei den Fragmenten fast aller Tragiker zu tun, von denen nur Moschion in seinem „Themistokles" auf das politische

1) Zitiert nach Nauck, Tr. Gr. fr.[2] Lpz. 1889 (Eurip. 1902).

Drama zurückgriff, das am Anfange der tragischen Kunst Phrynichos (in 2 Stücken) kultivierte —, so interessiert uns die Tatsache, dass die homerische Benennung „ἄναξ“ für den heroischen König auffallend selten vorkommt, nämlich

in den Fragmenten des Äschylos niemals;
„ „ „ „ Sophokles einmal (fr. 328);
„ „ „ „ Euripides viermal (fr. 48; 57. 771. 775, 40); in den „adespota“ zweimal (fr. 322. 507); ausserdem: einmal bei Äschylos, fragm. inc. fab. 342, wo es nach Suidas „θηλυκῶς“ steht (hierfür findet sich bei Euripides fr. 419 „ἄνασσα“); und einmal bei Euripides, fr. 776, woselbst unter „ἄναξ“ Helios zu verstehen ist, wie wir die Gemeinsamkeit dieses Titels für Götter und Könige auch früher schon gesehen haben. Im ganzen finden wir also die Bezeichnung ἄναξ 9, bezw. 10 mal gebraucht (cfr. Soph. fr. 707). Das abgeleitete Verbum „ἀνάσσειν“ kommt insgesamt nur 3 mal vor.

Noch seltener begegnet uns „βασιλεύς“:

bei Äschylos niemals;
bei Sophokles einmal (fr. 452);
bei Euripides viermal (dreimal im „Phaethon“-Fragment, einmal im „Archelaos“-Fragment). Nur einmal, Eur. fragm. 781, 62, findet sich das Feminin „βασίλεια“; ebenso nur je einmal „βασίλη“, „βασιλίς“, „βασίλειος“, „βασιλήιος“, „βασιλικός.“

Auch das homerische „κοίρανος“ fehlt nicht ganz: viermal gebraucht es Euripides: fr. 343. 572; fragm. dub. 1117, 52; 61. —

Eine andere Benennung, bereits anachronistisch, ist „δεσπότης“, das wie in den erhaltenen Tragödien des öfteren, so auch in den Fragmenten 7 mal im ganzen sich findet, gewöhnlich von Sklaven ihren Herren, wiederholt aber auch von Freien der Gottheit gegenüber gebraucht.

Auch das anachronistische „δυνάστης“ findet sich dreimal, nämlich adesp. 292. 372, 2. Mosch. 9, 2.

Wiederholt begegnen wir endlich auch der modernen Bezeichnung „τύραννος“, im ganzen 11 mal: niemals findet sie sich bei Äschylos; dagegen kommt sie bei Sophokles im fr. 13 in einem allgemeinen Gedanken vor; ferner im fr. 351. und im fragm. inc. 789, wobei aber wohl an historische Persönlichkeiten von „Tyrannen“ zu denken ist; endlich bei Euripides in fr. 77. 171. 172, 2. 424. 628, 5; fragm. inc. 853. 1037; fragm. dub. 1117, 4.

Entsprechend häufig begegnen natürlich die Ableitungen von „τύραννος“: so findet sich τυραννίς, im allgemeinen Sinne von „Herrschaft“, 14 mal; im gehässigen Sinne 1 mal, bei Dionysios 4, fragm. inc., wo die τυραννίς „ἀδικίας μήτηρ“ genannt wird. Die Ableitungen „τυρανεῖν“ und „τυραννικός“ kommen drei-, bezw. viermal vor.

Nach dieser rein formalen Untersuchung, die uns wiederum gezeigt hat, wie verhältnismässig selten das kulturhistorische Kolorit sogar in den äusseren Bezeichnungen der Könige gewahrt ist, wenden wir uns nunmehr den Auslassungen der Tragiker über **Könige und Königtum** zu.

Eine wahrhaft patriarchalische Gestalt ist die Praxithea in Euripides' „Erechtheus“, der auch allerlei Ratschläge für einen künftigen Fürsten enthält (fragm. 364). Das Fragment 362 genügt vollständig, um uns einen deutlichen Begriff von der Grösse dieser athenischen Fürstin zu geben, die freudig ihr Liebstes für ihr Vaterland opfert:

„ἄρξουσιν ἄλλοι, τὴν δ' ἐγὼ σώσω πόλιν“
(v. 42; cf. 53 ff.).

Ebenso lässt sich aus einigen zerstreuten Fragmenten das Charakterbild des Odysseus einigermassen rekonstruieren, wie es der üblichen Zeichnung gerade dieses Mannes bei den Tragikern entspricht.

So wird er im Sophoklesfragment 827 als „*πάνσοφον κρότημα Λαέρτου γόνος*“ (cfr. Phil. 366), im Euripidesfragment des „Telephos“ (fr. 709) als „*αἱμύλος*“ geschildert; im fragm. 587 des „Palamedes“, einer Stelle, die gegen die sophistische Rhetorik sich wendet (wie auch Eur. fr. 205. 255. 442) heisst es, wohl mit Bezug auf ihn, wie schon der Stoff vermuten lässt:

„ὅστις λέγει μὲν εὖ, τὰ δ' ἔργ' ἐφ' οἷς λέγει
αἰσχρ' ἐστὶν αὐτοῦ, τὸ σοφὸν οὐκ αἰνῶ τόδε.“

Ebenso sicher dürfen wir endlich annehmen, dass er auch im „Philoktet“ des Euripides nicht gut wegkam; darauf weist Dio Chrysostomos, or. 52, § 12 (bei Nauck² p. 217) hin, wo es von Odysseus heisst: „*ἑξὸν γὰρ αὐτῷ ἀλύπως καὶ ἀπραγμόνως ζῆν, ὁ δὲ ἑκὼν ἀεὶ ἐν πράγμασι καὶ κινδύνοις γίγνεται. τούτου δὲ φησὶν* (Odysseus selbst) *αἴτιον εἶναι τὴν τῶν εὐφυῶν καὶ γενναίων φιλοτιμίαν*“, dementsprechend auch fr. 786, lautet: „*οὐδὲν γὰρ οὕτω γαῦρον ὡς ἀνὴρ ἔφυ.* —

Wir haben uns nun weiterhin mit der allgemeinen Frage zu beschäftigen: wie stehen die Tragiker, soweit uns die Fragmente einen ergänzenden Einblick gewähren, der Monarchie gegenüber?

Für uns kommt hierbei hauptsächlich Euripides in Betracht, dessen „Archelaos“ den Ausgangspunkt für die folgende Erörterung bilden möge.

In diesem Drama, das auch in sozialer Hinsicht interessant ist, behandelte der Dichter die macedonische

Gründungssage, in der er den damaligen König Archelaos, an dessen Hofe zu Pella er weilte, verherrlichte. Hier sehen wir nun die merkwürdige Erscheinung, dass der greise Dichter — scheinbar — die selbe Monarchie verherrlicht, gegen die er als athenischer Republikaner immer angekämpft. Geht er hier doch sogar so weit, dass er die „τυραννίς“ —, wie er sich bezeichnenderweise stets ausdrückt —, als „ἡ θεῶν δευτέρα“ (cfr. Troad. 1169) feiert; freilich, nicht ohne sarkastisch beizufügen „νομίζεται“; und noch mehr feine Ironie enthält der begründende zweite Vers:

„τὸ μὴ θανεῖν γὰρ οὐκ ἔχει, τὰ δ' ἄλλ' ἔχει“

(fragm. 252). Wir sehen also: es ist keine unbedingte Anerkennung des Königtums, nur ein Kompliment gegen seinen königlichen Gönner[1]) hier ausgesprochen; und noch mehr verwischt sich dieser uns anfänglich befremdende Eindruck, wenn wir in den anderen Fragmenten eben dieses „Archelaos“ bei aller Wertschätzung der „εὐγένεια“ doch auch immer wieder den unverblümten Hinweis auf das „χρὴ πονεῖν“ finden, ohne das die „εὐκλεια“ nicht zu erlangen sei; fragm. 240 (cfr. fragm. 239).

Brauchen wir also in dieser Höflichkeit des Dichters gegenüber Archelaos nicht etwa einen Widerspruch in seinen Grundanschauungen zu sehen, so gibt er ja übrigens auch sonst gerne zu, dass die Monarchie eben doch gewisse Vorteile vor der Demokratie hat. So lesen wir im Ägeusfragment 8:

„ἀνδρὸς ὑπ' ἐσθλοῦ καὶ τυραννεῖσθαι καλόν“ —,

nur muss der Fürst soweit seine Würde wahren, dass er sich nicht in Streit mit dem Volke einlässt (fragm. 1037); — und in fragm. 343 spricht der Dichter sogar von einem alten guten Brauch, wenn er empfiehlt:

„μὴ νεῖκος, ὦ γεραιέ, κοιράνοις τίθου·
σέβειν δὲ τοὺς κρατοῦντας ἀρχαῖος νόμος.“

1) So auch Nestle, „Euripides“, p. 295.

Aber freilich — bei allem „ὄλβος“ ist auch sie, wie alles Irdische, vergänglich (fragm. 336, 7 f.; fragm. 424).

Diesen wenigen günstigen (cfr. Andr. 479 ff.) Auslassungen über die Monarchie stehen andere in reichlicher Zahl gegenüber, die seine Abneigung gegen jede Herrschaft eines einzelnen und vor allem gegen die Ausartung der Monarchie, die Tyrannis, deutlich bekunden.

Den Grund für diese seine prinzipielle Stellung zur Einzelherrschaft gibt uns Euripides in feiner Andeutung an im Alkmaionfragment 80 (cfr. Jon 597):

„βροτοῖς τὰ μείζω τῶν μέσων τίκτει νόσους.“

Nirgends kann sich der athenische Republikaner verleugnen: so wenn er in fragm. 172 seiner „Antigone“ das Herrschen etwas „Unnatürliches“, „Ungesetzliches“, ja „Törichtes“ nennt: das ist der echte Demokrat, dem „ἰσότης“ und „ἐλευθερία“ über alles gehen. Noch schärfer drückt sich der Dichter in den „Peliades“ aus, wo er, überall natürlich durchaus anachronistisch (cfr. Jon 621 ff), die Fürstenmacht als ein „glänzendes Elend“ bezeichnet, das zwar immer angestaunt werde, in Wirklichkeit aber nichts als „ἀπιστία“ sei (cfr. Äschyl. Prom. 227 f.). So heisst es hier in fragm. 608:

„τὸ δ' ἔσχατον δὴ τοῦτο θαυμαστὸν βροτοῖς
τυραννίς, οὐχ εὕροις ἂν ἀθλιώτερον.
φίλους τε πορθεῖν καὶ κατακτανεῖν χρεών,
πλεῖστος φόβος πρόσεστι μὴ δράσωσί τι.“

Ein ähnlicher Gedanke findet sich in fragm. 288, 5 ff. des „Bellerophontes“, wo als Kennzeichen der Tyrannis angeführt ist:

„κτείνειν τε πλείστους κτημάτων δ' ἀποστερεῖν.“

Bei alledem aber muss es die unausgesetzte Sorge eines Herrschers sein, wenn er sich überhaupt auf dem Throne erhalten will: „τοῖσι πολλοῖς ἀνδάνειν“ (fragm. 171); er ist darum sicherlich nicht auf Rosen gebettet:

„οὔτε γὰρ τυραννίδες
χωρὶς πόνου γένοιντ' ἂν οὔτ' οἶκος μέγας" — (fragm. 430a); vielmehr immer dem Neide der Mitmenschen ausgesetzt: denn „ἀεὶ τὰ σεμνὰ πάντα κέκτηται φθόνον" (adesp. 530; cfr. Eurip. fragm. 296). Darum vermag ihm auch die Fürstenmacht mit all ihrem zweifelhaften Glanze nicht das Glück eines schönen Familienlebens aufzuwiegen (fragm. 547), so wenig wie einen treuen verlässigen Freund (Orest. 1155 f); und sein schliessliches Urteil gipfelt in einer Verwünschung aller derer, „οἳ τυραννίδι χαίρουσιν·
τοὐλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον"
(fragm. 277).

Ein ähnlicher Gedanke, wonach „οὐ χρυσός, οὐ τυραννίς, οὐ πλούτου χλιδή" das Glück einer ordentlichen Ehe erreichen können, findet sich bei Apollonios, fragm. 1; andererseits lesen wir von einem Lobpreis der Herrschaft in adesp. 130 und 359, an welch letzterer Stelle allerdings auf das Ungriechische der Tyrannis hingewiesen wird, die nur „βαρβάρων φίλη" sein könne; endlich gibt es eine Stelle bei Sophokles, fragm. 480 der „Polyxena", die von der Macht der „χρήματα" spricht, wodurch man auch „τῆς ὑπερτάτης τυραννίδος ἀγχίσιην ἕδραν θακεῖν" könne.

Alles in allem: der freie Hellene konnte nun einmal alles, was nur entfernt nach Herrschaft, d. h. für ihn nach „Tyrannis" roch, nicht vertragen — und nicht umsonst standen auf der ἀγορά zu Athen die Statuen eines Harmodios und Aristogeiton .....

Wenn wir nun zum Schlusse unserer Abhandlung die drei grossen griechischen Tragiker noch einmal überblicken, so möchten wir zur konkreten Veranschaulichung der Hauptunterschiede in der Darstellung ihrer Königsgestalten in aller Kürze noch ein paar Typen herausgreifen, die unter der Hand der einzelnen Dichter jeweils eine gründliche Umbildung erfahren haben.

Eine ganz eigenartige Stellung haben, wie wir im Laufe unserer Untersuchung sahen, eingenommen: 1) die Atriden; 2) Odysseus; 3) die Theseiden. 4) Klytaimestra; 5) Jokaste; 6) Hekabe.

Erschien bei Äschylos Agamemnon als eine wahrhaft königliche, ehrfurchtheischende Gestalt, so ist bei Sophokles, im „Aias", aus ihm ein Tyrann geworden, während ihn uns Euripides als einen durchaus schwächlichen Fürsten, einen *„ὄχλου δοῦλος"*, in der „Iphigenie auf Aulis" und nicht viel besser in der „Hekabe" zeichnet.

Menelaos, dessen sentimentaler Zug bereits im äschyleischen „Agamemnon", wie später in Euripides' „Helena", leise angedeutet war, erscheint bei Sophokles in noch höherem Grade wie sein Bruder als beschränkter und dabei niedriger Despot im „Aias", wo er bereits nahe an Karikatur grenzt. Es wurde schon oben (p. 78 ff.) erwähnt, wie diese unfreundliche Zeichnung des Menelaos ihren Grund in der Rivalität der beiden grossen hellenischen Staatengebilde des 5. Jahrhunderts hatte, woraus für einen so warmherzigen athenischen Patrioten wie Sophokles jener bittere Hass gegen Sparta fliessen musste, den er auch auf Menelaos übertrug. Wenn angesichts dieser Stellungnahme des Dichters Bergk in seiner Literaturgeschichte drittem Band, Schneidewin-Nauck in der allgemeinen Einleitung zu Sophokles, Wilamowitz in seiner Einleitung zu den „Hiketiden" des Euripides auf das schärfste betonen, dass Anspielungen auf bestimmte Fakta bei Sophokles nicht vorliegen, so darf andererseits doch

keinesfalls verkannt werden, dass Zeitströmungen und Volksstimmungen auch ein Sophokles sich nicht zu entziehen vermochte.

Der Anfang aber mit diesem Menelaos war nun gemacht: Euripides, der zwar alle seine Könige nur notdürftig mit dem durchlöcherten Mäntelchen des „μῦθος" umkleidet, fällt über den Spartanerfürsten mit der ganzen Tiefe seines Hasses und seiner Verachtung her. Für ihn ist Menelaos geradezu der Typus der Charakterlosigkeit, das Abbild des niedrig denkenden Spartaners: nicht sowohl in den „Troades" als vielmehr in der „Andromache" und im „Orestes", während hinwiederum die „Iphigenie auf Aulis" ihn als abgefeimt grausamen Egoisten uns zeigt. —

Ebenso wie das Bild der Atriden, ist gegenüber dem Epos die Gestalt des Odysseus stark verändert, dessen Charakter für dramatische Zwecke wegen seiner Modulationsfähigkeit sich besonders eignete.

War bereits in Äsch. Agam. 805 ff. K., von Agamemnon selbst, die Willigkeit und der Eifer des Ithakerfürsten im Dienste der Gesamtheit rühmend hervorgehoben worden — Eigenschaften, die er auch in Sophokles' „Philoktet" betätigt, hier allerdings bereits mit einem Stich in das Sophistische des Demagogen —, so erscheint er im „Aias" durchaus idealisiert, ja als ein gewaltiger ethischer Anachronismus selbst. Euripides greift seinerseits den dienstwilligen, immer im Interesse des ganzen Heeres sich mühenden Helden auf, fügt ihm aber zugleich den modernen Zug der Sophistik bei, so dass er in der Hauptsache nun als das heroische Prototyp eines athenischen Demagogen aus dem 5. Jahrhundert figuriert: in der „Iphigenie auf Aulis" und in der „Hekabe" wie in den „Troades", im „Philoktet" und im „Telephos". Auf diesen Odysseus des dritten Tragikers speziell bezieht sich die Bemerkung des Eustathius (vgl. Pflugk zu Hec. 134: „*δημοχαριστὴς κατὰ τοὺς τραγικοὺς Ὀδυσσεύς*)." —

Mit besonderer Liebe aber weilen die Tragiker übereinstimmend bei ihrem athenischen Herrscherhause, als dessen edelster Repräsentant Theseus und neben ihm Demophon erscheint: in ihnen verherrlichen sie ihre fromme, freie, mächtige Vaterstadt. Hatte Sophokles in dem Theseus seines „Ödipus auf Kolonos“ das Ideal abgeklärten, edelsten Menschentums verkörpert, so ist dieser bei Euripides, dessen Liebling er ist, mit besonderem Behagen zum Wortführer der perikleischen Demokratie gestempelt worden, so vor allem in den „Hiketiden“ (sein Sohn Demophon in den „Herakliden“), während seine lichte Freundesgestalt im „Herakles“ an den „Ödipus auf Kolonos“ gemahnt, dagegen die Rolle, die er im „Hippolytos“ spielt, notwendig einen unangenehmen Eindruck hinterlassen muss. —

Es ist eine der Wesenheiten des Euripides, dass er eine ganze Reihe von Frauengestalten auf die Bühne bringt, welche die Situation vollkommen beherrschen, während die alten wackeren Helden so schwächlich und klein als nur möglich ihnen gegenüberstehen. Einige typische Frauengestalten mögen hier noch einmal an uns vorüberziehen.

Die gewaltigste Gestalt einer Heroenkönigin, wie sie in der griechischen, ja überhaupt in der Tragödie einzig dasteht, ist die Klytaimestra der äschyleischen „Orestie“, das ureigenste Erzeugnis der titanenhaften Dichterpersönlichkeit selbst. Wie ganz anders bei Sophokles, in dessen „Elektra“ sie zum gemeinen, niedrigen Charakter ohne eine Spur von noch so schauriger Grösse, lediglich zu einer ganz gewöhnlichen Buhlerin geworden ist, nur in einem einzigen Momente zu einer gewissen Hoheit sich erhebend: „δεινὸν τὸ τίκτειν“ (v. 770)! Ganz und gar unköniglich aber musste die Klytaimestra des Euripides erscheinen, wie er sie in grobem Verstosse gegen alles „πιθανόν“ in seiner „Elektra“ gestaltete — als ein gutmütiges, harmlos naives Weib; um so ergreifender be-

rührt das Bild von der gleichen Frau, der treuen Mutter, der wackeren Gattin, wie es uns der selbe Dichter in seiner „Iphigenie auf Aulis“ entwirft: allerdings nicht, ohne zugleich die unheimliche Perspektive von der rachedürstenden Frau aus der Ferne zu eröffnen (v. 1456).

Von dem Königssitze zu Argos wandern wir nach Theben, auf dessen Thron eine Jokaste gesessen.

Haben wir sie bei Sophokles als ein leichtsinniges, ja frivoles Weib in seinem „Ödipus Tyrannos“ kennen gelernt, das der verdienten göttlichen Strafe zuerst anheimgefallen, so zeichnet sie uns Euripides in seinen „Phönissen“ als eine echte Mutter, der das Wohl ihrer Kinder über alles geht, überhaupt als eine edle sympathische Frau, die nur an dem Fehler — des Dichters leidet, wie ein Buch zu sprechen.

Noch mehr freilich ist von dem Subjektivismus des Dichterphilosophen beeinflusst die greise Troerkönigin Hekabe, die einzig und allein Euripides angehört: in ihrer Tiefgründigkeit, in ihrer meisterhaften Dialektik, in ihrem geistreichen Plaudern über die verschiedensten Fragen des Lebens ist sie mit in erster Linie das Sprachrohr eines der vielseitigsten Poeten geworden, den die Geschichte der Völker aufzuweisen hat.

Dass natürlich alle Tragiker sich das Recht mussten zugestehen dürfen, die Heroenwelt, welche sie auf die Bühne brachten, mannigfach umzubilden, um sie ihren Zeitgenossen näher zu rücken, wodurch „Anachronismen“ unvermeidlich waren, ist ohne weiteres klar; und ebensowenig dürfen wir es den Dichtern verdenken, wenn sie, die ganz in und mit ihrem Volke lebten, nationale Anschauungen und Stimmungen von Einfluss auf die Darstellung ihrer Charaktere sein liessen. Dass aber einem Volke wie den Athenern gerade die Tyrannis zuwider war,

deren Züge so viele „heroische“ Könige bekommen haben, fliesst eben aus dem stolzesten Palladium ihrer Stadt, aus ihrer „ἐλευθερία“ und „ἰσονομία“. —

Und doch bestehen prinzipielle Unterschiede auch in der allgemeinen Zeichnung der „τύραννοι“ wie überhaupt in der Schilderung des ganzen kulturhistorischen Milieus durch die einzelnen Dichter:

Äschylos zeichnet seine Könige naiv anachronistisch, indem er sie zu Repräsentanten seiner eigenen gewaltigen Persönlichkeit macht, in denen sich aber auch der athenische Republikaner nicht verleugnet; hingegen sind

des Sophokles Königsgestalten bereits mehr oder weniger bewusst anachronistisch gefärbt: als Tyrannen und Demokraten — oder aber als Idealfiguren, denen der Dichter seine eigene edle Individualität zugrunde gelegt;

Euripides endlich hat am allerwenigsten Verständnis für das patriarchalische Königtum gehabt, das ihm, dem modernen Menschen, glanzlos vor Augen lag: seine Könige (und noch mehr seine Königinnen) sind fast samt und sonders mit bewusster Tendenz abgeschildert, indem sie entweder zu krassen Zerrbildern der Tyrannis oder aber zu schwächlichen demokratischen Fürsten oder endlich zu abstossenden Vertretern politischer und nationaler Gegensätze geworden sind.

Nach alledem kommen wir in der Hauptsache zu folgendem **Gesamtresultat:**

Die drei grossen Tragiker, die angesichts der Lückenhaftigkeit des anderen Materials für uns allein in Betracht kommen können,

sind nicht imstande, einen heroischen König richtig zu zeichnen.

Denn:

einmal fehlen ihnen vollkommen historische Kenntnisse wie überhaupt der historische Sinn;

zum andern sind sie mehr oder minder von national-patriotischen Rücksichten abhängig und von Stimmungen des Tages wie von ihrer eigenen Psyche beeinflusst,

so dass sie

zum dritten, selbst wenn sie die Fähigkeit hätten, das kulturhistorische Kolorit der geschilderten Zeit zu wahren, nicht den unbefangenen Willen dazu haben — was besonders auf Euripides zutrifft.

„Mag es darum zu den Unvollkommenheiten der athenischen Tragödie gerechnet werden, dass ihre Dichter sich als die berufenen Lehrer ihres Volkes fühlten und daher als ganz individuelle Menschen persönlich in ihren Dramen wirken: es ist so. Wer sie auch schelten will: erst muss er sie verstehen, und zwar als individuelle Menschen verstehen.... Die drei Athener haben gedichtet, fast kann man sagen, bis übers Grab hinaus. Hinter ihren Werken steigt nicht nur ihr Volk und sein Staat, sein Glaube und seine Geschichte empor, sondern da kommen sie selbst, leibhaft, geisterhaft, wie Heroen, und doch durch ihre leibhafte Menschlichkeit dämonisch unsere Herzen bezwingend“ (Wilamowitz, Einl. zu Euripides' „Hippolytos“, p. 114 f.).

Darin, in diesem unmittelbarsten Menschentum der Dichter liegt denn auch das grosse Geheimnis ihrer unvergänglich lebenden Dichtungen beschlossen, bei deren Lesen immer stärker und lauter es durch die Seele uns ziehen will wie ein Klang aus jenem ergreifenden Sehnsuchtsliede der kampfmüden Greise von Salamis:

„γενοίμαν ἵν' ὑλᾶεν ἔπεστι πόντου
πρόβλημ' ἁλίκλυστον, ἄκραν
ὑπὸ πλάκα Σουνίου,
τὰς ἱερὰς ὅπως
προσείποιμεν Ἀθάνας."

Curriculum vitae.

Verfasser vorstehender Abhandlung, Adolf Paul Walther Heim, evangelisch-lutherischer Konfession, wurde geboren zu Rentweinsdorf in Unterfranken am 17. August 1881 als Sohn des königlichen Pfarrers Christian Heim und seiner inzwischen verstorbenen Gattin Pauline, geb. Degel. Vom Jahre 1887 an die Volksschule besuchend, trat er nach dreijährigem Privatunterricht im Elternhause zu Baiersdorf im September 1893 ins humanistische Gymnasium zu Erlangen ein, welches er 1899 absolvierte, um sich nunmehr dem Studium der klassischen Philologie zu widmen. Nach dreisemestrigem Aufenthalt an der Universität Erlangen wandte er sich nach München, kehrte im W.-S. 1901/2 nach Erlangen zurück, wo ihm das Vertrauen der beiden Herren Vorstände des Seminars für klassische Philologie alsbald das Seniorat des Seminars übertrug, und bestand dann im Herbst 1902 den I., 1903 den II. Abschnitt der Lehramtsprüfung für philologisch-historische Fächer. Im November gleichen Jahres wurde er dem pädagogisch-didaktischen Seminar des Gymnasiums Erlangen zugewiesen.

Während seiner in Erlangen verbrachten Studienzeit und als Praktikant am dortigen Gymnasium hörte Verfasser die Herren Bulle, Class, Eheberg, Falckenberg, Fester, Flasch, Fleischmann, Gebhardt, Geiger, Haack, Heerdegen, Hensel, Judeich, Leser, Luchs, Pechuel-Loesche, Roemer, Steinmeyer, wogegen er in München bei den Herren von Christ, Furtwängler, von Heigel, Lipps, von Müller, Poehlmann, Ranke, von Wölfflin Vorlesungen, bezw. Seminarien besuchte.

All diesen hochverehrten Lehrern, die ihn gefördert haben, auch an dieser Stelle ehrerbietigen Dank zum Ausdruck zu bringen, möchte Verfasser nicht versäumen.